

VÍTOR OLIVEIRA JORGE  
(coordenador)

# O Pensamento, Hoje, Ainda Tem Efeitos Práticos?

INSTITUTO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA



INSTITUTO  
DE HISTÓRIA  
CONTEMPORÂNEA



FACULDADE DE CIÊNCIAS  
SOCIAIS E HUMANAS  
UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA



Fundação  
para a Ciência  
e a Tecnologia

LISBOA 2018

VÍTOR OLIVEIRA JORGE  
(coordenador)

# **O Pensamento, Hoje, Ainda Tem Efeitos Práticos?**

**Ainda Podemos Pensar  
A Democracia  
Como Algo Ao Nosso Alcance?**

**INSTITUTO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA**



Fundação  
para a Ciência  
e a Tecnologia

**LISBOA 2018**

## FICHA TÉCNICA

### TÍTULO

**O Pensamento, Hoje, Ainda Tem Efeitos Práticos?  
Ainda Podemos Pensar A Democracia Como Algo Ao Nosso Alcance?**

### EDIÇÃO E PROPRIEDADE

**Instituto de História Contemporânea (IHC)**  
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas  
Universidade Nova de Lisboa

### LOCAL E DATA DA EDIÇÃO

**Lisboa, Março de 2018**

### COORDENAÇÃO

**Vítor Oliveira Jorge (IHC)**

### COMPOSIÇÃO ELETRÓNICA, ONLINE

**Código de Barras Lda.**  
**João Candeias**

### CAPA

**VOJ**

### ISBN

**978-989-98388-5-7**

# ÍNDICE

Preâmbulo, <i>Vitor Oliveira Jorge</i> . . . . .	7
Défice democrático e democracia transnacional, <i>Maria João Cabrita</i> . . . . .	9
An agnostic view of democracy, <i>Pedro Tiago Ferreira</i> . . . . .	21
A “política” na política externa: realismo, agência e clivagens, <i>Pedro Ponte e Sousa</i> . . . . .	35
O lugar da história para a compreensão dos conceitos de filosofia política e jurídica no século XXI, <i>Miriam Afonso Brigas</i> . . . . .	45
A crise da cultura liberal e a pós-história, <i>António Vieira</i> . . . . .	53
Oclocracia, autocracia, plutocracia: predomínios ante uma época de escolhas forçadas, <i>Gonçalo Leite Velho</i> . . . . .	61
Que futuro para a democracia na Europa?, <i>Isabel Baltazar</i> . . . . .	67
Pensar a democracia como algo ao nosso alcance?, <i>Maria Sousa Galito</i> . . . . .	81
Verdade e democracia – um destino ou uma esperança comuns, <i>André Barata</i> . . . . .	93
A razão populista: desvirtuamento ideológico e despolitização, <i>António J. Caselas</i> . . . . .	103
A pós-democracia e os indesejáveis: da (im)possibilidade da sua gestão, <i>Maria João Cantinho</i> . . . . .	113
A democracia <i>introuvable</i> e o eco perdido da soberania, <i>José Caselas</i> . . . . .	121

Como não nos orientarmos no real: algumas notas sobre teoria e política, <i>Bruno Peixe Dias</i> . . . . .	135
O pensamento - reduto analéptico e proléptico de memórias e saberes - que caminho para a democracia?, <i>Maria Gabriela de Sousa Silva</i> . . . . .	141
Polemologia espiritual e praxis política, <i>Luís Carneiro</i> . . . . .	147
Entre nós: compreensão e juízo como modalidades da política em Hannah Arendt, <i>Sofia Roque</i> . . . . .	157
É possível conceber um futuro pós-neoliberal?, <i>Vitor Oliveira Jorge</i> . . . . .	161

# PREÂMBULO

Num mundo em grande parte corrompido, em todos os sentidos, que alguns resumem na palavra "capitalismo", que outros vêm como um ataque fortíssimo ao chamado "Estado social", que totalmente se percebe estar dominado pelo "negócio", pelo lucro, pelo curto prazo, numa modalidade inaudita, enfim, num mundo em que a violência prolifera e os excluídos e refugiados aumentam de forma assustadora, em que o meio-ambiente está de facto em perigo de colapso, em que 1% da humanidade controla e domina 99%, faz ainda sentido pensar, e, em particular, pensar a democracia? Enfim, há ainda uma esperança de redenção para a humanidade? Há ainda um caminho a apontar aos nossos jovens? Há uma forma de, para além das indústrias culturais, tornadas uma mercadoria como outra qualquer, criar um pensamento que seja realmente crítico e que seja efetivamente eficaz, transponível na prática, mesmo que a médio e a longo prazo?

A situação atual no Próximo Oriente, nos EUA, na América Latina, na Rússia, na Europa, na China, enfim, em todo o planeta, não é de molde a tranquilizar-nos. Mas não chega esboçar a queixa, fazer acusações, denunciar situações, assinar petições, etc. Tudo isso é uma gesticulação que nos entretém, apenas.

É preciso parar um pouco para pensar... pensar se vale a pena continuar a pensar, se vale a pena continuar a investigar, a ensinar (e o quê, e para quê, e para quem?), que papel exerce hoje o que antigamente se chamava o "intelectual" no mundo em que vivemos, em que estamos cada vez mais informados... e por isso mesmo, cada vez mais conscientes de que, por detrás de tanta "informação", desta ou daquela denúncia, deste ou daquele destapar do véu, deste ou daquele livro "esclarecedor", muitos dos quais alimentam os media e a sociedade do espetáculo, o essencial se passa subterraneamente, em canais, círculos, procedimentos, organizações a que não temos acesso ou sobre os(as) quais temos muito escassa informação.

E com a consciência de que, mesmo o pensamento que mais interessante potencialmente é, se tende a dirigir a camadas de ouvintes ou de leitores cada vez mais restritas, desenvolvendo um "elitismo esclarecido" de esquerda, ou um snobismo, ou uma atitude cínica ou de humor corrosivo, que apenas "alimenta o sistema"... criando nichos dos quais a maioria das pessoas se sente excluída, por uma maioria de razões (o que não parece ser um ideal muito "democrático", obviamente).

Não foram estas questões, perguntas, estas posições, que se radicalizaram. O que se radicalizou, e radicaliza cada vez mais, é um ataque antidemocrático, programado, contra a maioria da humanidade.

E, neste sentido, e contexto emergente, qual o papel da filosofia, nomeadamente da filosofia política, da antropologia, da história, da sociologia, da politologia, da economia, enfim, em geral, das ciências sociais e humanas? Têm ainda alguma palavra a dizer? E essa palavra, é emitida por quem, para ser escutada por quem, e para quê?...

Num fundo, volta a velha pergunta, inquietante: que fazer?...

Pode ainda o pensamento salvar-nos, a todos, ou pelo menos à maioria de nós, e não apenas a alguns "esclarecidos" ?...

Foram estas questões, que parecem inadiáveis, que publicítamos na comunidade académica, convidando autores(as) a abordá-las, com a maior liberdade e com a maior frontalidade, concordando ou discordando uns(umas) dos(as) outros(as), sem querer de forma ingénua chegar certamente a qualquer "fórmula mágica da salvação", num encontro de trabalho – o qual parecia também impor-se, entre muitos que continuamente se realizam, num Instituto que se consagra a pensar as questões da História Contemporânea.

A reunião ocorreu numa sala da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (onde aquele Centro de investigação se localiza, como é bem sabido), nos dias 24 (à tarde) e 25 (todo o dia) do mês de novembro de 2017, com coordenação do signatário, investigador integrado do IHC.

De seguida, os vídeos que se realizaram, tanto das comunicações como dos debates, foram, com a autorização unânime de todos, colocados no YouTube.

Ei-los:

1. <https://youtu.be/AhdII0Rk--0>;
2. <https://youtu.be/tiwTrWBrrbE>;
3. <https://youtu.be/D-1BPGWsQBc>;
4. [https://youtu.be/hfCHHAJFF\\_U](https://youtu.be/hfCHHAJFF_U);
5. <https://youtu.be/5KDkskhBSml>;
6. [https://youtu.be/6h56l\\_xot4g](https://youtu.be/6h56l_xot4g);
7. <https://youtu.be/S1b02BuAxow>;
8. <https://youtu.be/BcJu9Z5d1vM>;
9. [https://youtu.be/xO\\_c6FNroQw](https://youtu.be/xO_c6FNroQw);
10. <https://youtu.be/XJwibgbM7xl>;
11. <https://youtu.be/bBqIQ6NbwZs>;
12. [https://youtu.be/6\\_jh3FGzqUw](https://youtu.be/6_jh3FGzqUw);
13. <https://youtu.be/mQfdY2D7HL8>;
14. <https://youtu.be/uf7Lz4xFGHo>;
15. <https://youtu.be/oZNi5yxy2HM>;
16. <https://youtu.be/xKA5z7m0APc>;
17. [https://youtu.be/GUnIH\\_oOyRY](https://youtu.be/GUnIH_oOyRY);
18. <https://youtu.be/S-NSa9Z3TMw>;
19. <https://youtu.be/lztzCVywqel>;
20. [https://youtu.be/07qkM4x\\_BxE](https://youtu.be/07qkM4x_BxE);
21. <https://youtu.be/NV4RvYmVnjg>.

A presente publicação destina-se agora a divulgar formalmente a totalidade dos textos que nos foram enviados pelos(as) oradores(as), após a realização do Colóquio.

Como será notório a qualquer leitor, existe uma grande heterogeneidade de pontos de vista neste conjunto de reflexões que apresentamos. Outra coisa não seria de esperar, pelo que ficou dito acima. Esperemos que essa heterogeneidade seja, ela mesma, estimulante, para os autores e para os leitores.

A todos (oradores, intervenientes, outros elementos presentes nas sessões) quero exprimir o meu profundo reconhecimento, que se estende naturalmente a todas as pessoas que, de um modo ou de outro, no IHC, a que me orgulho de pertencer, contribuíram para que esta realização fosse uma realidade, e agora visse a “luz do dia”, por forma a servir a outros que nos possam ou queiram corrigir, completar, ou prosseguir na ideia, que julgo ser de interesse geral. Nós (julgo poder falar em nome das pessoas que, no IHC, se interessam por estas questões), pelo nosso lado, tentaremos voltar ao tema... numa insistência que faz parte da disciplina que a amplitude e alcance inquietante dos problemas com que nos confrontamos hoje evidentemente exigem.

*Lisboa, dezembro de 2017*  
**Vítor Oliveira Jorge**

# DÉFICE DEMOCRÁTICO E DEMOCRACIA TRANSNACIONAL

POR

*Maria João Cabrita<sup>1</sup>*

**Resumo:** O défice democrático – seja local, nacional, supranacional ou global – ilustra o hiato entre os representantes políticos e a vontade e visão dos indivíduos afectados por essas decisões, e mostra como a actual representatividade dos indivíduos nas instituições é inversamente proporcional à escala e escopo institucional. Este hiato é tanto mais preocupante quanto revela o desrespeito pelo direito humano à igualdade de oportunidades de participação política e suporta a crescente desigualdade económica e social entre os mais ricos e pobres do mundo. Neste artigo pretende-se mostrar como a via cosmopolita de combate ao défice democrático é mais adequada que a proposta de mera democratização faseada dos contextos doméstico e internacional, dado traduzir-se na criação de uma sobreposição de instituições transnacionais e regionais, no seio das quais os indivíduos participam directa ou indirectamente.

**Palavras-chave:** Déficit democrático; democracia transnacional; cosmopolitismo; "partes interessadas".

**Abstract:** The democratic deficit – whether local, national, supranational or global – illustrates the gap between the decision makers and the will and vision of individuals affected by these decisions; and reveals that the current representativity of individuals in institutions is inversely proportional to scope and scale institutional. This gap is all the more worrying as it reveals the disrespect for the human right to equal opportunity to political participation; and this carries with it the growing economic and social inequality between the richest and the poorest people of the world. This article aims to show how the cosmopolitan approach on democratic deficit fight is most appropriate that the proposal of mere democratization by steps on domestic and international contexts, since it translates into the creation of an overlapping of transnational and regional institutions, within which individuals participate direct or indirectly.

**Keywords:** democratic deficit; transnational democracy; cosmopolitanism; stakeholders.

## PRELÚDIO

Os Estados-nação confrontam-se hoje, e cada vez mais, com problemas cujas soluções não dependem tanto de si quanto do sistema internacional. Se na atualidade as responsabilidades dos governantes e dos cidadãos que os elegem são escrutinadas ao nível global, dado as suas decisões sobre regras dos mercados, divisas, sistemas energéticos, produção industrial e agrícola, entre outras, terem repercussões transfronteiriças; concomitantemente, tornam-se cada vez mais visíveis os défices,

---

<sup>1</sup> Universidade da Beira Interior. majcabrita@gmail.com



disjunções e assimetrias democráticas – efeitos perversos da globalização no sistema internacional. Tudo conflui para que a vontade dos indivíduos – mesmo dos que usufruem do privilegiado estatuto de cidadania nas democracias ocidentais – seja cada vez menos tida em conta nas decisões políticas que afectam as suas vidas. A crescente ampliação da sociedade civil além-fronteiras, consentânea à comunicação em rede, acelera a consciencialização deste estado de coisas e desafia-nos a reflectir sobre os novos lugares da democracia, especialmente o transnacional.

Com esta reflexão pretende-se evidenciar, por um lado, que face aos reptos decorrentes da globalização, urge democratizar as políticas das mais variadas instâncias de poder; e, por outro lado, como os problemas e interesses comuns à humanidade no séc. XXI colocam a nu afinidades entre os seus membros e cuja funcionalidade, no contexto global, é análoga à das “simpatias comuns” essenciais à deliberação democrática no contexto dos Estados-nação<sup>2</sup>. Neste sentido, tal como os cidadãos de um Estado exigem transparência e “prestação de contas” aos seus representantes e governantes, é expectável que como “cidadãos do mundo” reivindiquem o mesmo aos líderes dos mais diversos organismos transnacionais; seja por estes influírem nas estruturas locais em que decorrem as suas vidas, sem que detenham qualquer controlo sobre as suas agendas políticas, ou pela inércia destes organismos face a violações cada vez mais frequentes e horrendas de direitos humanos que, consistindo em verdadeiros ataques à dignidade humana, emergem frequentemente em circunstâncias de estrangulamento da autonomia e liberdade individuais – fundamentos morais da democracia<sup>3</sup>. Em detrimento do *status quo* internacional de perpetuação dos benefícios das elites económicas e políticas, urge defender uma ordem global mais centrada nas pessoas e na democracia – compreendida como “igual direito para participar na tomada de decisão sobre atividades comuns em que os indivíduos se encontram envolvidos”<sup>4</sup> –, que adopte os direitos humanos como moldura normativa e não como mera retórica política.

As características da globalização – a interligação de indivíduos e comunidades em todo o mundo e o surgimento de redes complexas e sobrepostas de Estados e outros actores geograficamente distantes – “trabalharam para quebrar a eficácia e adequação das fronteiras políticas na delimitação do âmbito democrático de tomada de decisão”<sup>5</sup>. Este desenvolvimento coloca novos desafios à teoria democrática e que convergem na questão normativa: como efectivar o controlo democrático dos organismos supranacionais? Em demanda de uma resposta para esta questão, a nossa análise ancora à aceção de democracia das “partes interessadas” nos termos das propostas de democracia cosmopolita de David Held e de justiça distributiva cosmopolita de Thomas Pogge.

---

<sup>2</sup> Aludimos, aqui, à aceção milliana: “A portion of mankind may be said to constitute a Nationality, if they are united among themselves by common sympathies, which do not exist between them and any others – which make them co-operate with each other more willingly than with other people, desire to be under the same government, and desire that it should be government by themselves or a portion of themselves, exclusively”, in John Stuart Mill (1861), p. 427.

<sup>3</sup> “Many human rights are necessary conditions both of normative agency and of democracy: freedom of expression, of assembly, the right to privacy, to information, and so on. But this shows that democracy requires certain human rights, and we are wondering about the converse. The human rights that are most likely to serve as the moral grounds for democracy are not those, but the two abstract rights at the centre of normative agency: autonomy and liberty. Autonomy is self-legislation, deciding one’s own goals in life, choosing one’s own conception of a worthwhile; liberty is being free to pursue that conception”, in Griffin (2008), p. 243.

<sup>4</sup> In Carol C. Gould (2004), p. 481-90. A tradução dos textos originais, ao longo do corpo do texto, são da nossa responsabilidade.

<sup>5</sup> In Idem, p. 2015-60.

## O DÉFICE DEMOCRÁTICO COMO EFEITO NEFASTO DA GLOBALIZAÇÃO

A globalização encaminhou-nos para uma situação devastadora e sem tréguas em que os laços nacionais tornam-se cada vez mais irrelevantes nas práticas e decisões económicas, tendo por consequência política o recobro dos nacionalismos, o crescimento do populismo e, com este, a adesão ao logro que, em nome de interesses superiores e enigmáticos, se autoproclama “verdade alternativa” – populismo que, triunfando no *Brexit* e nas últimas Presidenciais dos EUA, assombrou as últimas campanhas eleitorais em vários países membros da União Europeia (Áustria, Holanda e França). Não sendo, na realidade, uma ideologia política, mas antes uma lógica de acção política à qual recorre tanto a esquerda quanto a direita, o populismo corrói a tradicional compreensão liberal da democracia, que coloca a ênfase nos poderes intermédios, sem apresentar qualquer modelo democrático alternativo<sup>6</sup>. Inversamente, o papel central que tende a conferir ao líder revela a sua tendência antidemocrata. Contrariando a leitura idealista da Paz Perpétua kantiana, ou teoria da paz democrática, a democracia não só não se globalizou como tende a ser asfixiada pela globalização económica que exponencia a circulação transfronteiriça de bens, serviços, tecnologias, capitais e especialistas; e a ideologia de mundialização do capitalismo de mercado livre, que lhe subjaz, reduz qualquer indivíduo do mundo ao estatuto de “cliente”.

O mundo global complexo em que vivemos não só atalha a participação dos indivíduos nas mais distintas esferas de decisão política, como exhibe disparidades entre os vários tipos e níveis de poder – político, económico, nacional, internacional, etc – que limitam o alcance eficaz do processo democrático de tomada de decisões e fomentam a influência dos países ricos nas agências internacionais – como as Nações Unidas, o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional, a Organização Mundial do Comércio e, mesmo, a União Europeia. O défice democrático – seja local, nacional, supranacional ou global – ilustra o hiato entre os representantes políticos e a vontade e visão dos indivíduos afectados pelas suas decisões, mostrando que a sua representatividade institucional é inversamente proporcional à escala e escopo da instituição em questão. Na realidade, quanto maior é a amplitude e a distância ao eleitorado menor é a capacidade institucional para sustentar políticas democráticas; e, concomitantemente, os cidadãos ignoram ou não participam na grande maioria das decisões que influenciam as suas vidas. Facto que estimula o ceticismo quanto à aptidão das organizações internacionais para suportarem a deliberação e decisão democráticas<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Na esteira da análise de Vallespín e Bascuñán (2017, pp. 55-57), pode-se considerar que todos os movimentos populistas apresentem as seguintes características: substanciam uma lógica de acção política; respondem reacionariamente a processos de brusca mudança social; esta reacção expressa-se por meio de uma narrativa catastrófica – o seu estilo comunicativo está impregnado de negatividade, indignação e tragédia; a restituição da ordem é feita através do apelo ao povo; articula-se através de polarizações (nós/eles; povo/elites; membros/estrangeiros, etc.) que doam um valor moral superior às vítimas da ofensa; anti-elitismo que se faz acompanhar por um anti-pluralismo profundo; a emotividade do seu apelo ao povo e sinalização do inimigo; a recorrência a um discurso simplificador e uma retórica com base em *slogans* (e não em políticas concretas); a busca de hegemonia pela realidade que promovem justifica o uso de uma política de confronto quer com os seus competidores directos, quer com os meios de comunicação tradicionais; e, por último, colocam em questão a tradicional compreensão da democracia liberal.

<sup>7</sup> Cf. Robert Dahl (1999).

Esta falha é tanto mais alarmante quanto traduz não só o desrespeito pelo direito à igualdade de oportunidades de participação política, que nas últimas décadas tem sido reivindicado pelos teóricos cosmopolitas como um direito humano<sup>8</sup>, como sustém a crescente desigualdade económica e social entre as pessoas mais ricas e mais pobres do mundo. Ou seja, a par do crescente domínio da economia global nas políticas locais, é visível a coo-implicação entre défice democrático e défice de justiça distributiva. Inevitavelmente, a não participação dos indivíduos nas tomadas de decisão que os afectam traduz-se na privação de condições para o seu desenvolvimento. De resto, esta coo-implicação é sobejamente assinalada a nível teórico pelas propostas cosmopolitas de democracia (Falk, Archibugi, McGrew e Held, entre outros) e justiça distributiva (Barry, Beitz, Onorra O'Neil, Pogge, Shue e Singer, entre outros), que mantêm entre si uma relação ou vinculativa ou essencial<sup>9</sup>. Como realça David Held, “sistematizar a provisão de bens públicos globais exige não só construir sobre formas existentes de instituições multilaterais, mas também estendê-las e desenvolvê-las para abordar questões de transparência, responsabilidade e democracia”<sup>10</sup>. No mesmo sentido, a proposta poggeana de erradicação da pobreza extrema – Dividendo de Recursos Global – remete para uma reforma do regime internacional no sentido de evitar produzir, como na actualidade, “défices massivos de direitos humanos”<sup>11</sup>.

As decisões económicas de alcance global, cujo impacto afecta qualquer indivíduo do mundo, são tomadas por organizações como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional. Os maus resultados das suas políticas de apoio financeiro aos países – em vista do desenvolvimento económico, no caso do BM, e da prevenção de crises económicas e financeiras, no caso do FMI – e os processos pelos quais são operados e estruturados são amplamente criticáveis, na medida em que os seus programas não se regem tanto pelas circunstâncias de cada país, quanto pela reposição ou manutenção da viabilidade da balança de pagamentos e da estabilidade da macroeconomia. No caso do FMI, se as condicionantes impostas pelo seu programa de empréstimo fomentam a fuga de capital no momento em que os países mais dele precisam e, consequentemente, a sua maior instabilidade económica; por sua vez, a obrigatoriedade do pagamento da dívida impede o progresso social e económico de países pobres e a sua estruturação promove a incidência de elites opressivas e corruptas no mundo em desenvolvimento<sup>12</sup>.

Moralmente, a conduta e o desígnio das instituições gestoras da economia mundial e dos benefícios que ela produz deixam muito a desejar, pois não providenciam meios fiáveis e efectivos de protecção dos interesses básicos das pessoas. Na realidade, são a imagem de uma ordem eco-

---

<sup>8</sup> Trata-se de um direito reconhecido pela própria *Declaração Universal dos Direitos Humanos* – no Artigo 21.º (1.), lê-se: “Toda a pessoa tem o direito de tomar parte na direcção dos negócios, públicos do seu país, quer directamente, quer por intermédio de representantes livremente escolhidos”, disponível in [http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/por.pdf](http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf).

<sup>9</sup> O relacionamento entre democracia cosmopolita e justiça distributiva cosmopolita fundamenta-se em dois tipos de argumentos: o primeiro dá prioridade ao compromisso com a democracia cosmopolita, mas reivindica que esta só é realizável na vigência de alguns princípios de justiça distributiva global – “the democracy-based argument”, in Simon Caney (2005), p. 35; e o segundo dá primazia à justiça distributiva cosmopolita, mas alega que a democracia cosmopolita constitui um meio necessário à promoção dos seus princípios – “the instrumental argument”, in *Ibidem*. A primeira hipótese, como sublinha Caney, não é tanto compatível com um mundo em que os cidadãos se possam empenhar na actividade política, quanto com um mundo em que os cidadãos são discriminados pela sua nacionalidade ou identidade civil.

<sup>10</sup> In David Held (2004a), p. 375.

<sup>11</sup> In Thomas Pogge (2011), p. 1.

<sup>12</sup> Cf. Meena Krishnamurthy (2015), p. 233s.

nómica global “modelada para reflectir os interesses dos países ricos, dos seus cidadãos e das suas corporações”<sup>13</sup>; de um regime internacional condescendente e cooperante com elites corruptas de sociedades subdesenvolvidas, que concede privilégios aos governos dos países – de acesso aos recursos naturais e a empréstimos da banca internacional – sejam estes democratas, ditatoriais ou corruptos e, consequentemente, causando amplos danos aos mais desfavorecidos<sup>14</sup>. Isto significa que os possíveis sucessores democratas de um regime ditatorial se podem ver a braços com uma dívida previamente contraída, não tanto em proveito do povo quanto da sua manutenção no poder. O que, naturalmente, obstrui a implementação das reformas económicas e políticas necessárias à estabilidade estrutural das democracias emergentes ou em nações em desenvolvimento que sejam economicamente dependentes e politicamente instáveis.

Se a violação de direitos humanos, o agravamento da pobreza, da opressão e da corrupção são reveladoras do tipo de resultados das políticas do FMI e do BM e, moralmente, evidenciam a violação de um dever negativo de não causar dano a outrem, como salientado por Thomas Pogge<sup>15</sup>; o défice democrático dessas organizações, marcadas pelo peso do estatuto económico dos seus membros nos seus processos de voto denuncia a sua inconsistência com o núcleo dos valores democráticos – especialmente com o auto-respeito e a igual consideração. Tal como as operações de um governo devem ter em consideração os interesses e perspectivas de vida de todos os seus cidadãos e não apenas daqueles que mais contribuem, o *modus operandi* do FMI e do BM deveria assentar na ponderação sobre o interesse e perspectivas de vida de todos os países membros e seus cidadãos. Défice democrático que se recente, naturalmente, na política de condicionalidade de empréstimos destes organismos. Na realidade, estruturalmente as instituições intergovernamentais são amplamente influenciadas pelos interesses dos países mais desenvolvidos, não sendo possível falar de uma divisão igual de encargos e benefícios entre os membros que nelas cooperam.

Do mesmo modo que salta à vista o défice democrático de instituições intergovernamentais como o FMI, cuja estrutura de voto, amplamente favorável aos EUA (o único país membro com direito de veto) e aos dez países mais desenvolvidos do mundo, modela e delimita a agenda das suas políticas<sup>16</sup>; é visível o défice democrático do sistema institucional transnacional da União Europeia. À excepção do Parlamento Europeu – eleito a cada cinco anos pelos cidadãos europeus numa consulta eleitoral precária de debate político – cuja influência é cada vez menor na agenda política europeia, nenhuma das suas instituições políticas, económicas e jurídicas passa pelo escrutínio daqueles que estão sujeitos às suas tomadas de decisão. Isto significa que os cidadãos europeus são arredados do palco político da UE – raramente são convocados a tomar parte de decisões políticas e, frequentemente,

<sup>13</sup> In Thomas Pogge 2008[2004], p. 537.

<sup>14</sup> Cf. Idem, p. 118-123.

<sup>15</sup> Na perspectiva deste teórico, quando está em causa reclamar um cuidado constante os deveres negativos são mais rigorosos que os positivos – neste sentido, os direitos humanos impõem apenas deveres negativos. Em prol da erradicação da pobreza extrema, os indivíduos devem i) não causar dano a qualquer outro, ii) evitar o dano que o seu comportamento passado possa causar no futuro e iii) não compactuar com um sistema institucional que lese os mais pobres. Cf. Thomas Pogge (2008[2002]; 2010; 2011).

<sup>16</sup> “(...) in the IMF and the World Bank votes are weighted by economic status. For example, in the IMF, the G-7 countries together have over 44% of the votes, the G-10 countries with Switzerland have just over 51%, with the US holding just over 17% of the total votes. In the IMF, this means that in a number of important categories of decisions such as financial policy revisions (including how its resources are used), constitutional revisions, and changes in quotas and membership, that require special majorities of 85%, the United States is the only single-country to retain veto power”, in Meena Krishnamurthy (2015), p. 237.

a sua consulta serve apenas para apoiar decisões previamente tomadas. A UE ressent-se “[de] um profundo silêncio da política, entendida como a capacidade de traçar rotas de futuro alternativas ao linguajar dos tecnocratas”<sup>17</sup>. Refém da tecnocracia financeira, o seu sistema representativo é débil e incapaz responder consensualmente aos problemas e desafios contemporâneos.

Com base na noção ampla de controlo popular do poder, e na senda do Tratado de Maastricht (1992), é profusamente perceptível que a UE sofre de dois défices democráticos: os cidadãos europeus têm uma influência muito pouco significativa não só nas decisões políticas tomadas em seu nome pelos seus organismos e agências (Comissão Europeia, Conselho da União Europeia e Parlamento Europeu), como no plano das instituições europeias emergentes, moldadas e modificadas por uma pequena elite político-burocrática<sup>18</sup>. Isto significa que a falta de participação democrática na UE faz-se sentir a dois níveis: de primeira ordem, ou das decisões políticas concernentes à gestão de matérias não políticas; e de segunda ordem, ou sobre onde, como, quando e por quem as decisões políticas quotidianas devem ser tomadas. Tanto o exercício não democrático dos poderes soberanos europeus – défice democrático de primeira ordem – como as transformações não democráticas impostas aos seus países membros – défice democrático de segunda ordem – reflectem a violação do princípio “todo o poder do Estado dimana do povo”<sup>19</sup>.

O défice de democracia na UE constitui, assim, o reflexo evidente da suspeita dos políticos e dos especialistas relativamente à atribuição de um papel eminente aos cidadãos no debate e decisão sobre as propostas concorrentes e à variedade de instituições políticas democráticas existentes. As instituições da UE poderiam ter sido moldadas mais democraticamente caso tivessem sondado os cidadãos dos potenciais Estados membros 1) na determinação das suas características básicas (especialmente as concernentes ao alcance dos seus processos de tomada de decisão) e 2) na sua composição; e permitido a participação dos mesmos na deliberação sobre as suas restantes características processuais e de alcance. Todavia, como realça Soromenho-Marques (2015), a UE têm-se mantido perdida num labirinto construído e alumiado pela prioridade que, desde a sua emergência, tem dado à economia em detrimento da política; adiando o nascimento de uma verdadeira comunidade política europeia. Ou, noutras palavras, construído por uma elite, o projecto da UE mantém-se orientado por elites com base em estruturas de decisão demasiado opacas.

Os défices democráticos, circunstâncias ou arranjos políticos que diminuem a capacidade democrática de um povo, a sua escolha democrática e com ela a sua autodeterminação, acabam por estimular a apatia e desinteresse dos cidadãos – “uma das doenças letais das democracias na

---

<sup>17</sup> In Viriato Soromenho-Marques (2014), p. 281.

<sup>18</sup> Cf. Thomas Pogge (2010), p. 183s. Por “decisão política” este teórico entende “any legislative, executive, judicial, or administrative decision that is authoritative for (or within) some comprehensive social system (such as a city, province, state, association of states, etc)”, in *Ibidem*.

<sup>19</sup> Colocamo-nos, aqui, na senda da análise poggeana sobre a colisão do Veredito Maastricht do Tribunal Constitucional Alemão com a legislação alemã, por minar os poderes democráticos reservados, pelo núcleo imutável da Lei Básica, ao povo alemão. Onde conclui: “This undermining has two aspects. First, important sovereign powers are, and will be, exercised over the German people by organs of the EU which lack democratic accountability. The undemocratic exercise of such sovereign powers – the first democratic deficit – plainly touches, and indeed violates, the principle that all state power emanates from the people. Seconde, important changes in how the German people are governed have been effect without the consent of the German people. Such undemocratic transformations – the second democratic deficit – also touch, and indeed violate, the principle that all state power emanates from the people”, in Thomas Pogge (2010), p. 188.

Europa<sup>20</sup> – que têm por consequência maior a mediocridade dos dirigentes políticos. Por sua vez, as disjunções democráticas ou défices de governança dos Estados em áreas sobre as quais não têm controlo político, como as do ambiente e da regulamentação financeira global, limitam o alcance efectivo da tomada de decisão democrática. Se o esforço para remediar estas falhas leva à criação de novos arranjos governamentais, e especialmente intergovernamentais, estes tendem a engendrar mais défices democráticos e a ampliar as assimetrias de poder e justiça na comunidade internacional. Expressando a arbitrariedade das oportunidades de vida das pessoas, estes arranjos intergovernamentais desmentem que da igualdade entre Estados soberanos na comunidade internacional se deduza o mínimo de democracia das suas estruturas.

## **O MODELO COSMOPOLITA DA DEMOCRACIA TRANSNACIONAL**

A democracia transnacional constitui a terceira grande transformação histórica da democracia política<sup>21</sup>, ou revolução básica do pensamento sobre a democracia<sup>22</sup>, e traduz a crescente perda de democracia representativa ante a vasta amplitude da governança e a complexidade de controlo do poder por parte de quem por ele é afectado. Se hoje é inegável a existência de uma sociedade civil transnacional, activa e em desenvolvimento, que tem por actores ONGs, a OXFAM, o BM, o FMI, a OMC, a ONU e a UE, entre muitos outros; concomitantemente, as políticas globais internacionais tardam em democratizar-se, resistindo quer à ideia de que a ordem democrática se estende muito para além das comunidades políticas fechadas, ou Estados-nação<sup>23</sup>, quer ao reconhecimento do direito humano à igualdade de oportunidades de participação política. Os efeitos adversos da globalização na democracia – défices, disjunções ou desconexões e assimetrias – desafiam os teóricos a repensar a democracia e a tomá-la não tanto como um ideal nacional quanto como um ideal global. Neste âmbito, a atenção conferida à democracia transnacional não diligencia negar a importância das nações como espaços democráticos, mas antes que constituam o *locus* exclusivo de governação dos princípios democráticos.

A democracia transnacional tem sido pensada de acordo com três modelos teóricos distintos: o internacionalismo liberal, o comunitarismo e a democracia cosmopolita. O internacionalismo liberal, como desenvolvido por filósofos como John Rawls (1999) e Kok-Chor Tan (2008) e pelos liberais nacionalistas, vê as possibilidades da democracia transnacional no quadro do actual regime internacional e destaca a necessidade de reformas nas instituições internacionais – como a ONU. A democracia global é compreendida, segundo esta via, como uma democracia entre representantes das nações democráticas, não entre nações (democracia nacional) ou indivíduos (democracia cosmopolita); e

---

<sup>20</sup> In Viriato Soromenho-Marques (2015), p. 13.

<sup>21</sup> Cf. Robert Dahl (1994).

<sup>22</sup> Cf. Jean-Paul Gagnon (2011), p. 1.

<sup>23</sup> Cf. David Held (2000), p. 19; 28.

pressupõe a reafirmação da importância da nação como lugar da democracia. Neste sentido, considera-se que o défice democrático de instituições intergovernamentais, como o BM e o FMI, e transnacionais, como a EU, se fica a dever, por um lado, à falta de representatividade de algumas nações nos seus processos de tomada de decisão; e, por outro lado, ao défice democrático no seio das sociedades domésticas. Consequentemente, a democratização da comunidade internacional carece ser precedida pela democratização das nações. Ou seja, a cidadania global inicia-se com a educação dos cidadãos democratas.

Diferentemente, o modelo teórico comunitarista "realça o desenvolvimento de locais alternativos para a decisão democrática, particularmente em novas autoridades definidas funcionalmente e não territorialmente"<sup>24</sup>. A democracia provém, segundo esta via, do esforço de certos actores na sociedade civil, especialmente dos movimentos sociais, de ONGs e de outros grupos de activistas frequentemente independentes das agendas seguidas pelos Estados. A actividade das ONGs tem crescido no âmbito da defesa dos direitos humanos, na protecção do meio ambiente e na organização de interesses específicos que envolvem indivíduos com base em filiações não territoriais; questões que têm mobilizado a participação dos cidadãos nestes organismos.

Por sua vez, o modelo da democracia cosmopolita partilha com a primeira via a ênfase constitucional e legal, pelo peso adjudicado a uma nova lei pública democrática; e com a segunda via a ênfase na democracia encarnada em novas comunidades – regionais ou globais e não tanto funcionais – capazes de lidar com a forte influência das corporações transnacionais no mercado. Neste sentido, a democracia é tida como um ideal global directamente aplicável aos indivíduos do mundo compreendido como um único sistema social, ou estrutura comum da acção política – nega-se, assim, o privilégio ontológico<sup>25</sup> do Estado-nação e assume-se que as formas de governança transnacional devem ser democráticas. Fundamentalmente, esta aceção de democracia transnacional reflecte "o imperativo moral de que as instituições políticas devem maximizar e igualar a capacidade dos cidadãos para moldar o contexto social em que vivem"<sup>26</sup>. Ou seja, pretende recuperar a moral como pano de fundo da política, sem o qual muito dificilmente os indivíduos poderão reconciliar-se com a sociedade em que vivem.

Na prática, a proposta cosmopolita de combate de défice democrático ajusta-se melhor à nossa realidade que a de mera democratização faseada das sociedades doméstica e comunidade internacional coevas. Primeiramente, por estimular a participação democrática dos indivíduos e compreender a democracia como um direito humano; segundo, por propor a sobreposição de instituições regionais e transnacionais nas quais se efective esse direito. Neste sentido, atende-se que "cada pessoa de um Estado tem que aprender a se tornar um cidadão cosmopolita – uma pessoa capaz de mediar entre as tradições nacionais, comunidades e formas alternativas de vida"<sup>27</sup>. Assim sendo, as pessoas desfrutariam de múltiplas cidadanias, da qualidade de membro político das mais variadas instituições

<sup>24</sup> In Carol C. Gould (2004), p. 2,116-24.

<sup>25</sup> "While states are hugely important vehicles to aid the delivery of effective public recognition, equal liberty and social justice, they should not be thought of as ontologically privileged. They can be judged by how far they deliver these public goods and how far they fail; for the history of states is marked, of course, not just by phases of bad leadership and corruption, but also by the most brutal episodes. A cosmopolitanism relevant to our global age must take this as a starting point, and build an ethically sound and politically robust conception of the proper basis of political community and of the relations among communities", in David Held (2012[2010]), p. 67.

<sup>26</sup> In Thomas Pogge (2010), p. 200.

<sup>27</sup> In David Held (2000), p. 29.

que as afectam. Da mesma forma, ainda que sob o desígnio da justiça global, o cosmopolitismo moral institucional de Pogge considera que as pessoas podem estar filiadas a uma variedade de unidades políticas de tamanhos distintos; reconhecendo, assim, a dispersão da lealdade das pessoas por uma pluralidade de unidades políticas de tamanhos distintos – o bairro, a cidade, o distrito, a província, o Estado, a região e, mesmo, o mundo em geral – sem que alguma delas seja a dominante e contribuindo todas para o seu conforto e identidade política<sup>28</sup>.

A demanda de solução para o défice democrático das organizações transfronteiriças exige, assim, repensar a democracia “como uma empresa global, em vez de um ideal enraizado nacionalmente”<sup>29</sup>, que conflua para um sistema de governança que preste contas e dê resposta às preferências dos cidadãos do mundo e trabalhe no sentido de reduzir as desigualdades políticas entre eles. Neste sentido, tem como tarefa essencial resolver, numa escala mais ampla, o dilema herdado da democracia nacional<sup>30</sup> e reformulado nos seguintes termos: a capacidade dos indivíduos exercerem controlo democrático sobre as decisões de organizações que os afectam *versus* a capacidade do sistema satisfazer os interesses básicos dos indivíduos afectados por essas decisões.

No âmbito dos fundamentos normativos do alcance apropriado da tomada de decisão democrática, a teoria da democracia global confronta-se com a difícil questão de conceptualizar a comunidade que tem o direito de participar na tomada de decisão<sup>31</sup>. Na senda do critério “todos os afectados”<sup>32</sup>, a ideia poggeana de “legitimidade afectada” levanta o problema de quem vai decidir sobre essa legitimidade. Neste âmbito, acentua que “as pessoas têm o direito a uma ordem institucional sob a qual aqueles que são significativamente e legitimamente afectados por uma decisão política têm uma oportunidade mais ou menos igual de influenciar essa tomada de decisão – directamente ou através de delegados ou representantes eleitos”<sup>33</sup>. A posição de Held é, nesta matéria, similar à de Pogge. Também ele segue o critério “todos os afectados” – como se torna visível nas suas palavras: “Aqueles cuja expectativa de vida e as oportunidades da vida são significativamente afectadas por forças e processos sociais devem ter uma participação na determinação das condições e regulamentação destes, directa ou indirectamente por meio de representantes políticos”<sup>34</sup>.

Nos termos do modelo cosmopolita, uma pessoa tem o direito (i) a ter um *input* no processo político quando esse processo (ii) afecte significativamente (iii) os seus interesses fundamentais. Este ideal torna-se mais realizável na medida em que o tipo de *input* democrático gerado por esse princípio pode ser satisfeito através de um sistema indirecto de representação, que coloca a ênfase na prestação de contas dos tomadores de decisões aos indivíduos afectados pelas mesmas e na transparência dos processos deliberativos. Por sua vez, dizer que o direito democrático se aplica apenas quando uma

<sup>28</sup> Cf. Thomas Pogge (2008[2002]), p. 184.

<sup>29</sup> In Kok-Chor Tan (2008), p. 165.

<sup>30</sup> “(...) the ability of the citizens to exercise democratic control over the decisions of the polity versus the capacity of the system to respond satisfactorily to the collective preferences of citizens”, in Robert Dahl (1994), p. 28.

<sup>31</sup> “(...) [a] democracy normatively understood entails a conception of the demos, or the collectively that has the right to participate in decision making, and this is a difficult issue for global democratic theory”, in Carol C. Gould (2004), p. 2, 210-29.

<sup>32</sup> “The principle for drawing jurisdictional boundaries that is most adhered to in the current debate on global justice is the all-affected one (...). This principle is based on a notion of interaction-dependent justice according to which only those who are affected by a decision (the impacts) should be entitled to have a say in it. And, conversely, all affecting political actors should be accountable to the affected individuals”, in Raffaele Marchetti (2012), p. 31s.

<sup>33</sup> In Thomas Pogge (2008[2002]), p. 190.

<sup>34</sup> In David Held (2004b), p. 100.



instituição afecte significativamente as pessoas significa dizer que o alcance da tomada de decisão democrática deve ser alargado apenas quando a política seja implementada coercivamente<sup>35</sup>. Assume-se, assim, que o sujeito democrático é, em si mesmo, um processo de construção institucional. Os centros de deliberação e decisão transnacionais estão adequadamente situados quando: 1) os princípios cosmopolitas sejam resgatáveis apenas no contexto transnacional; 2) aqueles que são significativamente afetados por uma questão pública substanciem um grupo transfronteiriço ou transnacional; e 3) os níveis "mais baixos" de tomada de decisão não consigam gerenciar e cumprir satisfatoriamente questões políticas transnacionais ou internacionais<sup>36</sup>.

O critério "todos os afectados" está relacionado com o modelo de democracia global "das partes interessadas", segundo o qual todos os agentes que detêm uma participação significativa como membros de uma interacção social específica têm direito a participar numa tomada de decisão política. De acordo com este, o *demos* relevante expande-se para cobrir o domínio criado pela interacção socioeconómico, seja nacional, transnacional ou global; e os indivíduos podem ser membros de uma múltipla sobreposição de comunidades. O rumo cosmopolita da democracia "das partes interessadas" pressupõe múltiplas transformações – como a defesa do cosmopolitismo no seio dos Estados-nação, uma política externa democrática, a reforma das organizações internacionais, autoridades judiciais globais, a participação dos cidadãos nas políticas globais; e comunidades políticas sem fronteiras – e tem por protagonistas os mais pobres do mundo, migrantes, grupos cosmopolitas, a sociedade civil global, partidos políticos globais, sindicatos e movimentos trabalhistas e corporações multinacionais. Ou seja, supõe uma combinação efectiva de políticas tanto de "baixo para cima" quanto de "cima para baixo".

## CONCLUSÃO

Os défices de democracia e de justiça distributiva na ordem global encontram-se claramente relacionados, revelando o desinteresse, ou mesmo desrespeito, dos actores políticos internacionais pelos direitos cívicos, políticos, sociais e económicos de qualquer indivíduo do mundo. No fundo expõem défices de direitos humanos. Se a efectivação de democracia global carece da vigência de princípios de justiça distributiva global, a proposta em vista de um mundo socialmente mais justo tem, obrigatoriamente, que articular-se com uma reforma institucional com base na reivindicação moral dos indivíduos à igual oportunidade de participação política na ordem global. Neste sentido, a proposta poggeana pressupõe o modelo de uma soberania vertical dispersa; ou seja, uma ordem soberana de multicamadas, em que nenhuma delas é a dominante e referencial da identidade política dos seus membros. A reforma institucional encaminha-nos, assim, para uma ordem conciliável com unidades

---

<sup>35</sup> "(...) If persons have been marginally affected by some political processes, it is difficult to argue that they have a right to shape the political decisions being taken. If, however, their lives are dominated by political processes, then they have a stronger claim for representation. To this (quantitative) point, one might add that the causal link between the processes in question and persons must be coercive before those persons have a democratic right to contribute to decision-making process (a qualitative point)", in Simon Caney (2006), p. 728.

<sup>36</sup> Cf. David Held (2012[2010]), p. 106.

políticas cuja qualidade de membro é homogênea relativamente a algumas características parcialmente não escolhidas (nacionalidade, etnia, língua nativa, história, etc.) e com a escolha das pessoas em partilharem a sua vida política com outras que a isso estão dispostas<sup>37</sup>; e que é sustentável do ponto de vista dos princípios democráticos, das problemáticas da paz e segurança, da redução da opressão, da justiça económica e global e da ecologia. Convergindo, no fundo, com a proposta do cosmopolitismo legal de David Held, segundo a qual as Constituições (nacionais e internacional) e o funcionamento dos tribunais internacionais devem valorizar e robustecer uma lei pública democrática cosmopolita, que envolve princípios sem os quais as pessoas não têm a oportunidade de ser iguais e felizes no seio de um processo de autodeterminação.

A nossa participação democrática continua a ser a forma mais segura de forçarmos os “tomadores de decisões” a protegerem os nossos interesses fundamentais<sup>38</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- CANEY, Simon (2005). “Cosmopolitanism, Democracy and Distributive Justice”. Daniel Weinstock (ed), *Global Justice, Global Institutions, Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary vol. 31, Canada: University of Calgary Press, pp. 29-63.
- CANEY, Simon (2006). “Cosmopolitan Justice and Institutional Design: An Egalitarian Liberal Conception of Global Governance”. *Social Theory and Practice*, 32(4), pp. 725-756.
- DAHL, Robert (1994). “A Democratic dilemma: System effectiveness versus citizen participation”. *Political Science Quarterly*, 109(1), pp. 23-34.
- DAHL, Robert (1999). “Can International Organizations Be Democratic? A Sceptic’s View”. Ian Shapiro; Casiano Hacker-Cordon (eds). *Democracy’s Edges*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19-36.
- Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948). Disponível em [http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/por.pdf](http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf)
- GAGNON, Jean-Paul (2011). “An Interview with Professor David Held: exploring the concepts of cosmopolitan and democracy”. *Journal of Democratic Theory*, 1(1), pp. 1-18.
- GOULD, Carol C. (2004). *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press. E-book.
- GRIFFIN, James (2008). *On Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- KRISHNAMURTHY, Meena (2015). “International Financial Institutions”. Darrel Moellendorf; Heather Widdows (eds.) *The Routledge Handbook of Global Ethics*, Abingdon: Routledge, pp. 230-250.
- HELD, David (2000). “The Changing Contours of Political Community: Rethinking democracy in the context of globalization”, in B. Holden (ed), *Global Democracy: Key Debates*, London: Routledge, 17-30.
- HELD, David (2004a). “Democratic Accountability and Political Effectiveness from a Cosmopolitan Perspective”, in *Government and Opposition*, 39 (2), Spring 2004, pp. 364-391.
- HELD, David (2004b). *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge: Polity Press.
- HELD, David (2012). *Cosmopolitanism. Ideals and Realities*, Cambridge: Polity Press, [2010]).
- MARCERTTI, Raffaele (2012). “Models of Global Democracy: In defence of cosmo-federalism”. Danielle Archibuigi; Mathias Koenig-Archibuigi; Raffaele Marchetti (eds), *Global Democracy. Normative and Empirical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 22-46.

<sup>37</sup> Cf. Thomas Pogge (2008[2002]), p. 199.

<sup>38</sup> Cf. James Griffin (2008), p. 254.

- MILL, John Stuart (1861). "Representative Government". *On Liberty and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 205-467.
- POGGE, Thomas W. (2008). *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity [2002].
- POGGE, Thomas W. (2008). "Assisting the Global Poor", in *Global Ethics: Seminal Essays*, ed. by Thomas Pogge and Keith Horton, St. Paul: Paragon House, [2004], pp. 531-563.
- POGGE, Thomas W. (2010). *Politics as Usual*, Cambridge, Polity.
- POGGE, Thomas W. (2011). "Are We Violating the Human Rights of the World's Poor?", in *Yale Human Rights & Development L.J.*, 14(2), pp. 1-33.
- RAWLS, John (1999). *The Law of Peoples*, Harvard: Harvard Press University.
- SOROMENHO-MARQUES, Viriato (2014). *Portugal na Queda da Europa*, Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores.
- TAN, Kok-Chor (2008). "Global Democracy: International, Not Cosmopolitan". Deen K. Chatterjee (ed), *Democracy in a Global World*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC. pp. 161-183.
- VALLESPÍN, Fernando; BASCUÑÁN, Márian M. (2017). *Populismos*, Madrid: Alianza Editorial.

# AN AGNOSTIC VIEW OF DEMOCRACY

BY

*Pedro Tiago Ferreira*<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente ensaio avança uma visão agnóstica da democracia, isto é, uma visão que não considera a democracia como um fim em si mesmo, mas sim como um instrumento de administração da justiça. Esta visão permite que se ajuste a democracia constitucional de forma a que duas coisas sejam possíveis: a implementação de uma epistocracia pós-democrática democraticamente controlada, e o fim da ideia segundo a qual certas organizações políticas internacionais, como, por exemplo, a União Europeia, sofrem de um défice democrático.

**Palavras-chave:** epistocracia pós-democrática; visão agnóstica da democracia; défice democrático.

**Abstract:** This essay proposes an agnostic view of democracy, which means that it should not be seen as an end in itself, but as an instrument to administer justice. This view allows constitutional democracy to adjust itself in order to permit two things: the implementation of a post-democratic epistocracy democratically controlled and the end of the idea that certain international political organizations, such as the European Union, suffer from a democratic deficit.

**Keywords:** post-democratic epistocracy; agnostic view of democracy; democratic deficit.

In this essay, I would like to propose an agnostic view of democracy, that is to say, a view that neither praises it as something that ought to be kept at all costs, as an end in itself, nor condemns it as something that must be refuted and replaced by some other alternative. I believe that, by being agnostic as far as political systems go, one may more efficaciously devise systems of government that respond to the actual needs of citizens in a global, cosmopolitan world, without forgetting the specificities of certain groups, be they ethnic or national minorities, peoples within the borders of a large state, or the people of homogeneous states, because one may then use the best characteristics of democracy while discarding the worst, and combine the former with some of the best features of other systems of government, such as aristocracy or monarchy, for instance, in order to develop a very old political philosophy, traditionally known as “meritocracy,” but probably best labelled as “epistocracy,” into a fully-fledged system of government, implementable in practice.

---

<sup>1</sup> Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. E-mail: pedrotsferreira@yahoo.com. I would like to thank Professors Luís Pereira Coutinho, Pedro Galvão, Miguel Tamen and Susana Videira for their comments to previous drafts of this paper.

Being agnostic, not only as far as democracy is concerned, but also regarding all other systems of government hitherto formulated, means treating systems of government as means to an end. As Jason Brennan remarks, “[s]ome people think democracy is valuable the way a painting is – we should value it for what it expresses or symbolizes. Others think we should value democracy the way we value a person, as an end in itself.”<sup>2</sup> Brennan’s book is dedicated to demonstrating that “arguments for these conclusions don’t work,” which “leaves us with a final option. Perhaps democracy is valuable the way a hammer is valuable. It’s nothing more than a useful tool.”<sup>3</sup> I sympathise with Brennan’s take on democracy, albeit I think he misrepresents it as a philosophical idea when he says that it is “a flawed tool,” and for this reason “[w]e should ask if there is an even better hammer.”<sup>4</sup> The political systems we label “democratic” at work in the world as we know it may be flawed, but this does not mean that democracy, as an idea, is flawed. Therefore, I think Brennan goes too far when he qualifies democracy thus, showing that his view is biased against democracy; nevertheless, he highlights something we should keep in mind: democracy is but a means to an end. Flawed or not, it is not sacred.

The end of a system of government is the administration of justice, both private and social. Private justice, which deals specifically with breach of contract, tortious claims and family relations, is mainly the province of the judiciary, which enlists the help of law-enforcement agencies responsible for enforcing the courts’ decisions; there is minimal intervention from the political power, which does its duty principally in the form of statutes which, for the most part, are non-ideological in character. In the case of social justice, the roles are inverted; political power is the main force behind the enactment of policies that bear on the common interest; the judiciary and law-enforcement agencies are responsible for the compliance of statutes or other quasi-legislative enactments that reflect the ideology of the party in power in a representative democracy, nominal or real, or of the sovereign in non-democratic polities. It is true that, where judicial review exists, Constitutional or Supreme Courts may strike down legislation, but this is not political if one understands by the term following an ideology and pleasing an electorate, among other things. Constitutional or Supreme Court justices may sometimes act like politicians do,<sup>5</sup> and this may happen both voluntarily or unconsciously, but the point is that the system does not assign them this function. In a system of government, social justice is the domain of those who hold political power *de jure*, and that means the legislative assembly and the executive when it has the power of issuing decree-laws.

When the administration of justice, private and social, stops being the system’s goal, and those who occupy public positions start using them to derive personal advantages either to themselves or to their near relations, one can say, following Aristotle, that the system has become a perversion:

*The words constitution and government have the same meaning, and the government, which is the supreme authority in states, must be in the hands of one, or of a few, or of the many. The true forms of government, therefore, are those in which the one, or the few, or the many, govern with a view to the common interest; but governments which rule with a view to the*

---

<sup>2</sup> Brennan (2016), p. 204.

<sup>3</sup> *Id.*

<sup>4</sup> *Id.*

<sup>5</sup> For a discussion of this issue, cf. Dworkin (2000), pp. 9-32.

*private interest, whether of the one, or of the few, or of the many, are perversions. For the members of a state, if they are truly citizens, ought to participate in its advantages.*<sup>6</sup>

Thus, when one realises that the administration of justice may be achieved within a polity regardless of its being democratic, aristocratic, monarchical or of having any other form of government, and that no form of government enjoys in itself any special virtues to stave off the corruption that inevitably brings about its perversion, one immediately understands that treating political philosophies, whatever they are, as ends is ludicrous. In other words, one should not praise democracy simply because it is a political philosophy that postulates that every citizen has the right to vote or otherwise share in the government of the community; democracy should be acclaimed because these features, as well as others it possesses, are highly conducive to ensuring that justice, which entails equality amongst citizens, the preservation of peaceful relations between them, and respect for the common interest of society, remains the political system's main goal. If, however, this is what is truly attractive in the political philosophy known as "democracy," then there are no reasons to reject offhand non-democratic political philosophies that pursue the same goal, as there are other ways of achieving justice besides the vote and the inclusion of all citizens in the business of the community.

Nevertheless, I do not believe that systems that are totally anti and/or non-democratic are capable of keeping the administration of justice as their main goal in the long run; not only history shows abundantly that political systems with no democratic features at all are bound to become corrupt and perverted sooner rather than later, but even from a theoretical or abstract point of view it is fallacious to argue that systems that completely exclude the political participation of most, or of some sectors, of the population in favour of a few privileged groups are just, that is, that the common interest may be strictly adhered to when some sectors of the population do not have a say in public matters. An epistocracy needs therefore to be grounded in democratic principles, but these principles cannot be all-encompassing.

Two aspects of a just political system that may not be democratic are, on the one hand, the protection of the life, liberty and dignity of every human being,<sup>7</sup> and on the other hand, the protection of minority groups. One way to do this is by entrenching rights in the state's constitution, thereby preventing occasional majorities from tyrannizing either minorities or single individuals,<sup>8</sup> as those constitutional rights,

---

<sup>6</sup> Aristotle, *Politics*, 1279a.

<sup>7</sup> The notion of human dignity raises problems that cannot be discussed here. It includes, among other things, the physical and psychological integrity of the human being, but it is much more than that. However, and perhaps more importantly, it is controversial whether all human beings enjoy dignity. Jeff McMahan, for instance, argues that only human persons, and not biological human beings, have worth: "If all persons have equal worth, their worth cannot be based on their achievements, which vary. Thus, unlike the familiar form of respect that is a proper response to achievement, the respect that one is due as a person is not earned; it is one's due simply by virtue of one's intrinsic nature as a person. What are the properties of persons that are the basis of their worth? It is clear that they must be those properties, or some subset of those properties, that relevantly differentiate persons from animals. I have claimed that these properties are psychological capacities, though I have not attempted to defend the special significance of any particular capacity or set of capacities." McMahan (2002), p. 242. From this, one can conclude that, for McMahan, human beings who do not possess the psychological capacities that make an individual a person do not have the same worth as individuals who are people do. Regardless of this, my argumentation is based on the idea that all human beings have some worth, even if it is unequal. Therefore, all are entitled to the protection afforded by the political system, even if the particular measures undertaken vary somewhat.

<sup>8</sup> "The notion that the people have no need to limit their power over themselves, might seem axiomatic, when popular government was a thing only dreamed about, or read of as having existed at some distant period of the past. Neither was that

which are deemed fundamental, may not be suppressed under any circumstances, and their restriction ought to follow duly established legal process. Respect for those rights is, moreover, guaranteed by judicial review of legislation, both primary and delegated, undertaken by a Constitutional or Supreme Court.

This setup shows the interplay that must exist within a political system between democratic principles, the epistemic merit of those who are appointed to make sure they are respected, and elementary principles of justice which, by their very nature, must not be subject to political discussion. Thus, whether every human being's life, liberty and dignity, as well as group minorities, should be protected is something not open to political debate, and therefore subtracted to democratic decision procedures.<sup>9</sup> In order to make sure the protective measures in place are respected, officials must be appointed on their epistemic merit to judge whether legislation complies with the constitution. Epistemic merit has to be a requirement given the highly technical nature of the matter, which makes it impossible for unskilled people to be eligible to the Constitutional or the Supreme Court. Nevertheless, democracy can still play an important role in the nomination of justices, as they may be elected through elections restricted to those qualified for the position or appointed by officials who have been democratically elected. Either way, there is democratic control, even if only indirect, as in the latter method, over the appointment of officials who hold their positions due to their technical qualifications and knowledge.

It may be argued that constitutional democracy is a very close approximation to what I have been suggesting; constitutional democracy is indeed a system of government based on a political philosophy, democracy, and a legal theory, the rule of law. Constitutional democracies are based on democratic premisses but allow for some non-democratic features as a way to protect the rule of law, such as the immutability of core constitutional principles that future majorities may not legally modify; certain constitutional rights deemed fundamental fall into this category, which means the rule of law acts as a check on democracy, thereby preventing the possibility of a majority to tyrannise other sectors of the population.

Constitutional democracy fails, however, in two respects, and for this reason I believe an agnostic attitude towards forms of government, without any undue preponderance over democratic features, is advantageous over constitutional democracy. The first aspect in which constitutional democracy is less than satisfactory is that it does not leave enough room for experts to work in at the decision-making

---

notion necessarily disturbed by such temporary aberrations as those of the French Revolution, the worst of which were the work of a usurping few, and which, in any case, belonged, not to the permanent working of popular institutions, but to a sudden and convulsive outbreak against monarchical and aristocratic despotism. In time, however, a democratic republic came to occupy a large portion of the earth's surface, and made itself felt as one of the most powerful members of the community of nations; and elective and responsible government became subject to the observations and criticism which wait upon a great existing fact. It was now perceived that such phrases as 'self-government,' and 'the power of the people over themselves,' do not express the true state of the case. The 'people' who exercise the power are not always the same people with those over whom it is exercised; and the 'self-government' spoken of is not the government of each by himself, but of each by all the rest. The will of the people, moreover, practically means the will of the most numerous or the most active part of the people; the majority, or those who succeed in making themselves accepted as the majority; the people, consequently may desire to oppress a part of their number; and precautions are as much needed against this as against any other abuse of power. The limitation, therefore, of the power of government over individuals loses none of its importance when the holders of power are regularly accountable to the community, that is, to the strongest party therein. This view of things, recommending itself equally to the intelligence of thinkers and to the inclination of those important classes in European society to whose real or supposed interests democracy is adverse, has had no difficulty in establishing itself; and in political speculations 'the tyranny of the majority' is now generally included among the evils against which society requires to be on its guard." Mill (2003), p. 90.

<sup>9</sup> Of course, the manner in which such protection is to be afforded should be part of political discussion in a democracy; it is whether or not protection should be conceded that is a non-debatable issue, as it is a requirement of justice.

level. The second is that the state is not, nowadays, the sole relevant political actor in the international scene, which is problematic for constitutional democracy as it has been created within the framework of the state. I shall discuss these two issues in turn.

Outside the sphere of the constitutional judiciary, there are other areas which would benefit from having experts, as opposed to politicians, who need not have technical expertise, as arbiters; in the case of judges, who are experts at law, this means rendering legal judgements; as for experts in non-legal matters, it means making legislation, both primary and delegated. Some steps have been taken in this direction through the creation of regulatory agencies, usually headed and composed by experts on the areas over which the agency has regulatory powers. How binding such legislation is varies from state to state, but invariably it is delegated, and its functions are to regulate in more detail the broad political options that have been previously approved by the legislative assembly, or by an executive with legislative powers. One may not think there is anything wrong with this until one realises that some of these matters are so technical that they, just like the debate whether human life, liberty and dignity should be protected, are removed from political discussion, albeit for different reasons; the protection of human life, liberty and dignity is a political issue that ought to be discussed as far as the concrete measures to be taken go, but the necessity of adopting some measures originates in imperatives of justice that empty out the need to discuss if it is politically convenient to afford this kind of protection to the human being, as it must be afforded regardless of it being politically convenient or not. Some highly technical matters, on the other hand, are outside the sphere of justice, and so their subtraction from the political scope is grounded on a different justification, namely the fact that they are non-ideological, which means that choosing between competing technical solutions does not hinge on party lines or partisan preferences. The decision on what technical measures, when different proposals are made, are to be adopted should be based on technical criteria such as efficiency and cost-containment.

This, however, is only applicable to technical matters that are a-political because they are non-ideological. Nevertheless, in many cases, perhaps most, politics plays a very important role in questions that are technical as well. In such instances, expert knowledge is not enough to set a course of action, not only because there is usually more than one viable technical option, something that also often occurs in non-ideological matters, but mainly due to the fact that the choice also depends on ideological preferences. In other words, factors such as, *inter alia*, efficiency and cost-containment are decisive to tip the scales of the balance when deciding between competing solutions in technical matters of a non-ideological nature, but ideological issues, notwithstanding the required expert knowledge to deal with them, may only be settled by politicians through political discussion; the decision thus yielded may not be the most efficient in objective terms, but it results from the ideological preferences of those in power which, in a constitutional democracy, mirror, at least in theory, the ideological preferences of the majority of the electorate. This is as it should be, but there are no reasons to extend the conceptual framework of political discussion within constitutional government to issues that are not political in substance, albeit political in form due to the tendency of subsuming non-ideological issues under the scope of the political.

A couple of examples may help to illustrate the difference I am attempting to establish between technical matters of an ideological nature and technical matters wholly non-ideological. Freight transport regulations related to safety, for instance, are completely technical; experts are not driven by ideological



concerns when studying the maximum weight lorries or ships can safely bear under certain travel conditions. On the other hand, to decide whether or not one's state should be part of a currency, economic or monetary union hinges on both political preference and technical expertise. Such an issue is technical because understanding in full both the advantages and disadvantages of belonging to unions of that kind is something lay people simply cannot do; yet, it is political since joining, or not, a currency, monetary or economic union is the type of decision that forms an important part of a broader, ideological vision one has for one's country.

It is tempting for those who lean toward giving more power of decision to experts to argue that issues which cannot be adequately grasped by lay people should be subtracted from political decision; after all, such issues are not a matter of pure political expediency and preference. Just like lay people should not have the power of decision over safety regulations, since a mistake on their part, caused by not having the expert knowledge required to determine what is safe and what is not, could lead to loss of human life, they should not as well have the power to decide what kind of unions their state ought to enter into, as wrong decisions may cripple the economy and thus, albeit in a rather indirect fashion, lead as well to loss of human life. Still, there is a difference between right and wrong decisions regarding technical matters pertaining to law, economics or education, for instance, and technical matters concerning freight transport safety or civil engineering, for example, that has to do with the fact that the former are not as clear-cut as the latter. This means that disagreements amongst experts about the maximum weight that trucks or maritime vessels should carry under certain conditions do not vary as much as divergences between legal experts or economists. Paradoxically, the answers to legal or economic questions, for example, tend to be binary (acquitted/guilty, accession to/removal from), whereas the abstract responses to issues where experts do not disagree much are open-ended (the maximum weight a lorry should bear as cargo is manifested through a number, not through a proposition such as "yes" or "no"). For this reason, lay people could not even begin to formulate an answer regarding the characteristics of load-bearing walls, but they can certainly answer with a "yes" or "no" to questions such as "should the state join the monetary union X?" In other words, when the issue is ideological, lay people are not precluded from providing an answer even if they do not properly understand the more technical aspects of the question; on the other hand, lay people cannot do so for technical matters which are non-ideological, as there is no political preference which they can make manifest.

Besides, since there is nothing to prevent experts on subjects ideologically loaded from allowing their political visions to shape their technical opinions, there is not much to be gained from placing the power of decision exclusively on experts who are liable to be guided, in their opinions, by their political preferences as much as any lay person. The expert certainly does have an advantage over the lay person at the level of justification of their political positions, but to be able to justify a political preference is not *conditio sine qua non* to hold it and to try to enact it into law. For this reason, the political arbiter on technical matters ideologically-laden need not be an expert on the field in question, as the ideological and the technical parts of such issues cannot be clearly separated. When issues, however, are devoid of ideology, and are of a wholly technical nature, the arbiter must be an expert on the field to which those issues belong.

The second difficulty which faces constitutional democracy has to do with the fact that this system of government, the offspring of a political philosophy, democracy, and a legal theory, the rule

of law, has been thought of and created within the framework of the state. Regardless of the number of nations, or peoples, that may inhabit a single state, a constitutional government, which is inherently democratic, acts as representative of the state's citizens. One may thus say that constitutional government is government of the citizens, by the citizens and for the citizens;<sup>10</sup> being a citizen presupposes, of course, belonging to a polity; the polity, however, does not have necessarily to be a state. Principles of constitutional democracy such as separation of powers, existence of constitutional rights deemed as fundamental or equality before the law, to mention but a few, were constructed by political philosophers and legal theorists having the state as their polity of reference. Nowadays, however, the state is not the only relevant type of polity in the international scene, and notwithstanding the fact that it is still the most important one, examples such as the European Union may lead one to believe that the state may cease to enjoy its predominant position, which may be seized by international organizations that may not be labelled as "states." This does not mean, of course, that polities which are not states may not be governed under democratic principles and the rule of law, but it means that constitutional democracy, as it has been devised having the state as paradigm, is inapplicable, without adjustments and modifications, to non-state polities.

The European Union provides indeed a good example of what has been said. There is abundant literature on what has been termed "the democratic deficit" of the Union.<sup>11</sup> Notice that expert literature talks about a deficit of democracy, not about a total absence of it, which implies the acknowledgment that the European Union is a democratic polity,<sup>12</sup> albeit one that is not as democratic as it should or could be, so the argument runs. Democracy is, however, one of the goals of European integration,<sup>13</sup> and despite the fact that the European Union's origins may be profoundly non-democratic,<sup>14</sup> this polity is grounded, nowadays, in democratic *principles*, even if the provenance of some of its *rules*<sup>15</sup> lacks democratic legitimacy. As for the rule of law, which is another of European integration's ultimate objectives,<sup>16</sup> we can see some of its principles at work in the Treaties, such as separation of powers, or in the European Charter of Fundamental Rights, which is, for all intents and purposes, a Bill of Rights for the European citizen. Still, just like one can see that there is a "democratic deficit," one can also perceive that the rule of law does not operate at the European Union level in the same manner it does within the state. For exemplificatory purposes, one need not go beyond an analysis of the way

---

<sup>10</sup> This is an adaptation of Abraham Lincoln's famous "government of the people, by the people, for the people, shall not perish from the earth." In Elmore (2009), p. 233.

<sup>11</sup> Cf. McCormick (2005), pp. 1-7.

<sup>12</sup> Although there is disagreement on what to call the European Union, as some authors argue that it is a confederacy with certain federal features (Morais [2008], p. 48), whereas others contend that it is a *sui generis* international organization "that imposes costly requirements on its member states but rejects the use of inter-state countermeasure and reciprocity mechanisms," (Phelan [2012], p. 367) and for that reason falls outside of the labels provided by classic International Law, there seems to be unanimity in the consideration that the European Union is not a state, federal or otherwise.

<sup>13</sup> Cf. Martins (2011), pp. 29-30.

<sup>14</sup> Cf. Ferreira (2016), pp. 1197-1201.

<sup>15</sup> I appeal here to the distinction made by Dworkin between legal rules and legal principles: "The difference between legal principles and legal rules is a logical distinction. Both sets of standards point to particular decisions about legal obligation in particular circumstances, but they differ in the character of the direction they give. Rules are applicable in an all-or-nothing fashion. If the facts a rule stipulates are given, then either the rule is valid, in which case the answer it supplies must be accepted, or it is not, in which case it contributes nothing to the decision. [...] Principles have a dimension that rules do not – the dimension of weight or importance. When principles intersect [...], one who must resolve the conflict has to take into account the relative weight of each." Dworkin (1978), pp. 24-26.

<sup>16</sup> Cf. Martins (2011), pp. 30-32.

the principle of separation of powers works in this polity; while it is true that, at the level of the state, Montesquieu's rather strict formulation has long been abandoned,<sup>17</sup> so much so that current authors refer to the principle of "separation and interdependence of powers,"<sup>18</sup> meaning by the expression that the legislative, the executive and the judicial powers ought to complement each other, and not stand in opposition, which brings about some overlap on their competencies, in the European Union the existing interdependence may lead one to conclude, if one compares the European Union with the constitutional configuration of most of its member-states, that the legislative and executive powers are too concentrated on the Council of the European Union and the Commission. There is therefore a "deficit" in the way the principle of separation of powers works at the European Union level, and thus a "deficit" in the way the rule of law works. Besides, this "deficit" overlaps with the "deficit" of democracy in the fact that the legislative competencies of the representative assembly of the polity, the European Parliament, are much narrower in relation to the competencies of the representative assemblies of its member-states, which tend, in the latter, to be broader in scope than the competencies of non-directly elected constitutional bodies, unlike the case of the European Union, where the legislative competencies of a non-directly elected body, the Council of the European Union, are somewhat broader than the ones assigned to the European Parliament, which is a directly-elected body.

These considerations show that experts and other observers reach the conclusion that the European Union suffers a deficit of democracy and a deficit regarding the rule of law on the basis of a comparison between the functioning of the European Union and the constitutional organization of its member-states.<sup>19</sup> Reasoning by comparison indicates, however, that one of the terms being compared is regarded as an end in itself; if the other term being compared does not attain the level of satisfaction of the first, then one is entitled to observe that the second has a deficit, that is, between the two terms of the comparison there is a gap, in favour of the first term, that is seen as undesirable to the second term and therefore must be somehow bridged. In the comparison at hand, the member-states of the European Union, as they are fully-fledged constitutional democracies, play the role of the term of comparison that is an end in itself, and whose level of satisfaction something to which they are being compared should reach; the second term of comparison, the system of government of the European

<sup>17</sup> Cf. Montesquieu (1989), pp. 154-186. James Madison, however, argues that Montesquieu's formulation is not so rigid as most authors tend to consider it: "it may clearly be inferred, that in saying, 'there can be no liberty, where the legislative and executive powers are united in the same person, or body of magistrates;' or, 'if the power of judging, be not separated from the legislative and executive powers,' he did not mean that these departments ought to have no partial agency in, or no control over the acts of each other. His meaning [...] can amount to no more than this, that where the whole power of one department is exercised by the same hands which possess the whole power of another department, the fundamental principles of a free constitution are subverted." In Hamilton *et al.* (2001), pp. 250-251. Under this interpretation, Montesquieu's own formulation implies both separation and interdependence of powers. Still, the way the principle is understood today has important differences in relation to the understanding of both Montesquieu and Madison, even if Montesquieu is not as far from contemporary understandings of the principle as it is sometimes assumed. For an evolution of the principle, cf. Piçarra (1989).

<sup>18</sup> Cf. Miranda (2004), pp. 373-388.

<sup>19</sup> Andrew Moravcsik argues that "[m]ost critics compare the EU to an ideal plebiscitary or parliamentary democracy, standing alone, rather than to the actual functioning of national democracies adjusted for its multi-level context," and that "[w]hen judged by the practices of existing nation-states and in the context of a multi-level system, there is little evidence that the EU suffers from a fundamental democratic deficit." Moravcsik (2002), p. 621. I do not dispute that certain critics display a tendency to judge the European Union against some or other form of idealism, but the practice is not as widespread as Moravcsik seems to think. More importantly, however, I disagree with Moravcsik's second assertion; the European Union does display a democratic deficit (I do not know whether it is fundamental or not) when judged by the practices of existing nation-states, especially if it compares itself to its member-states. However, for reasons I shall explain in text, I think any kind of comparison is absurd.

Union, falls short of this end in itself, the constitutional democracy proper to the state, present in its member-states, and thus one inevitably concludes that the European Union suffers from a deficit of constitutional government, more prominently seen at the level of democracy and the rule of law, in relation to constitutional government as it is currently implemented in the member-states.

Reasoning of this kind shows that democracy, as one of the underpings of the principle of constitutional government, is seen as an end in itself, if not expressly, at least tacitly. If this were not the case, then those who fault the European Union for its lack of democratic legitimacy would have no grounds to do so. As I pointed out above, any system of government, in order to be legitimate, has to be based on democratic premisses because, in the absence of such premisses, those who are affected by the decisions of power-wielders have no way of making themselves heard, which inevitably leads to the incapacity of upholding the common weal which, in turn, breeds tyranny. The European Union is, however, based on democratic principles. For an agnostic view of democracy, the existence of such principles, provided they do allow citizens to defend their own personal interests and contribute to the formulation of policies that protect the common interest, is sufficient to ensure that the polity's main goal still is the administration of justice; positions that conceive democracy as an end in itself, as something which is desirable regardless of circumstances and of the impact it produces on the administration of justice, which may be positive or negative, tend, on the other hand, to highlight the deficit of democracy that pervades the European Union's system of government. The idea of a deficit is only intelligible in reasoning by comparison, and if the European Union does suffer from a democratic deficit, that must be because it is being compared to other polities where democracy digs deeper. It is this act of comparison that reveals that democracy is taken, by those who do it, as an end in itself; the fact that authors normally do not accord, in express terms, this finalistic status to democracy is immaterial, as the cogency of their arguments depends on treating democracy as something to be attained and preserved because it is, in itself, a good.<sup>20</sup>

The problem with treating democracy as an end, or a good, in itself, is, of course, that it creates an impasse in situations in which democracy and justice conflict. The possibility of such conflict is mitigated, but not completely eliminated, when the rule of law is combined with democracy and brings about constitutional democracy. It is true that constitutional democracy prevents tyranny due to the entrenchment of constitutional rights deemed as fundamental in the legal order of the polity; a democratic government may be tyrannical, but tyranny is a conceptual impossibility under the rule of law, for a democratic government that acts tyrannically does not stop being democratic, but breaches the rule of law by disrespecting constitutional rights of the citizen, and by acting thus destroys constitutional democracy, even if it leaves democracy (relatively) intact. Predatory action by government officials, or by private citizens sanctioned by the government, over citizens is not, however, the only source of injustice. Quite apart from tyranny, injustice may also stem from inefficient administration of the polity resulting, *inter alia*, from treating a-political issues politically, by not deferring to experts in situations

---

<sup>20</sup> Reasoning by comparison in this instance becomes even more absurd when one notes, as Miguel Poiates Maduro does, that "national constitutionalism is simply a contextual representation of constitutionalism whose dated and artificial borders are challenged by European constitutionalism. In themselves, constitutional ideals are not dependent on nor legitimized by the borders of national polities. As a consequence, there is often no a priori claim of higher validity for national constitutionalism vis-à-vis European constitutionalism." Maduro (2003), p. 74.

where expert opinion is all that counts in order to obtain the best decision or, in subjects both political and technical, from deciding according to ideology without the necessary input from experts. In other words, constitutional democracy may, even if only on occasion, foster injustice even if officials act in good-faith and follow constitutional provisions scrupulously. The possibility of injustice is certainly scarcer under constitutional democracy than under non-democratic systems of government, but whatever potential remains for it to manifest itself should not be ignored.

If unjust situations are not wholly prevented by constitutional democracy, and may even come about as a result of decisions taken under democratic processes of decision, one must devise a way to resolve conflicts between justice and constitutional democracy if and when they present themselves in favour of justice; this is possible through an agnostic view of democracy, which places it lower than justice in the hierarchy of values human beings living in communities should strive to defend. An agnostic view of democracy also reveals that it is not a problem if polities such as the European Union are quantitatively less democratic than other polities, such as states,<sup>21</sup> provided the administration of justice continues to be the political system's main goal, and the system, although possibly less democratic by comparison with political systems belonging to states, effectively, and not only nominally, upholds private and social justice. In other words, if one stops reasoning by comparison, the idea of a deficit becomes inoperative, leaving one main criterion by which to judge the European Union, its capacity to administer private and social justice. This, and not its level of democracy, is what should count when evaluating the quality of the European Union as a polity with a legal and political system. Moreover, reasoning by comparison is fallacious in the present instance because the comparison that is made is between the application of the offspring of a political philosophy and a legal theory, constitutional democracy, as it was created having the state as a political paradigm to polities that are states and to a polity that is not a state. The European Union is inevitably unfavoured by the comparison because, not being a state, and not having been created with the intention of becoming a state, it cannot be constitutionally democratic in the same way its member-states can. Once again, regarding constitutional democracy agnostically makes clear that the perceived lack of democracy the European Union has when compared with its member-states is not in itself a problem, so long as it is built on democratic grounds, as under this view democracy is but a means to an end, and not an end in itself. As a means to an end, it should be *used* to achieve something more important, as the administration of justice, and not be seen as something that must be preserved for its own sake.

The agnostic view of democracy proposed here allows therefore the "democratic deficit" of international polities such as the European Union (one could also mention the United Nations) to be seen not as a deficit in democracy, but as a use of democracy such as is possible and necessary for the polity in question to administer justice. As the European Union becomes more integrated and thus more state-like, however, its democratic legitimacy ought to be increased. Western democracies are fully-fledged, that is, Western states enjoy a deep level of constitutional government because that is what is required at state level to guarantee the administration of justice remains the polity's main goal; one should not dismiss the idea that a polity such as the European Union need not be more democratic in

---

<sup>21</sup> It is not clear, however, that such is the case. Maduro, for instance, argues that European constitutionalism, by operating outside of the sphere of the national state, provides a democratic surplus throughout Europe, since it helps to correct flaws in the institutions of the national systems. Cf. Maduro (2001), pp. 140-141.

part because its member-states are fully-fledged constitutional democracies; if, however, the member-states start fading into a federal state, then the level of democracy at the European Union level must be augmented accordingly.

This does not mean, however, that democracy should pervade all areas of activity. As I tried to show above, highly technical a-political questions, that is, issues which are non-ideological in nature, should be the province of experts. For constitutional democracy, as it has been devised within the paradigm of the state, this is unacceptable if it amounts to relinquishing a part of the state's sovereignty, that is, a part of its legislative power to bodies of experts unaccountable democratically.<sup>22</sup> I agree, since polities must have democratic tenets, which means constitutional bodies competent to enact legislation must be accountable to the citizens. An interesting way of conjugating constitutional democracy's demands with the demands of justice, part of which, as I have tried to show throughout this essay, has to do with allowing for procedures designed to achieve the best solutions in technical matters, understanding, by "the best," efficient solutions regarding safety, the environment, implementation and maintenance costs, etc., would be to create bodies of experts with legislative powers over a-political technical questions democratically accountable before the electorate. The main difference between elections for those bodies and the elections for a legislative assembly such as a parliament or senate would be that only experts are eligible for office. In this scenario, bodies of experts with very well defined legislative competencies on technical matters would exist alongside the legislative assembly, which would remain sovereign over all political issues. This is not, however, the only possible alternative. It would be no less interesting to change the way most executives are formed within the Western democratic tradition, that is, by the political party, or coalition, with a majority of members in the legislative assembly following an election, by implementing a system whereby the executive would be directly elected, with the eligibility for offices whose discharge requires technical expertise (e.g. minister of the environment) confined to experts. In this scenario, executive and legislative assembly would exist as two entirely separate entities, the former with well-defined legislative competencies on a-political technical issues alongside its executive duties, and the latter as sovereign on all political questions. In a third scenario, the type of executive of the second scenario could co-exist with the bodies of experts of the first scenario, with the legislative assembly remaining as sovereign over all political questions. Many more scenarios are devisable. The

---

<sup>22</sup> This state of things results from the fact, as Max Weber astutely observes, that "the political concept of democracy, deduced from the 'equal rights' of the governed, includes these postulates: (1) prevention of the development of a closed status group of officials in the interest of a universal accessibility of office, and (2) minimization of the authority of officialdom in the interest of expanding the sphere of influence of 'public opinion' as far as practicable. Hence, wherever possible, political democracy strives to shorten the term of office by election and recall and by not binding the candidate to a special expertness. Thereby democracy inevitably comes into conflict with the bureaucratic tendencies which, by its fight against notable rule, democracy has produced. The generally loose term 'democratization' cannot be used here, in so far as it is understood to mean the minimization of the civil servants' ruling power in favor of the greatest possible 'direct' rule of the *demos*, which in practice means the respective party leaders of the *demos*. The most decisive thing here – indeed it is rather exclusively so – is the *leveling of the governed* in opposition to the ruling and bureaucratically articulated group, which in its turn may occupy a quite autocratic position, both in fact and in form." Weber, (1946), p. 226. There is thus a widespread fear of autocracy, which sweeps every state and international political organization, that compels democracy to curtail the level of expertness of a bureaucracy that is indispensable for its correct functioning; this is the result, so far as I can see, from not demarcating clearly the political from the technical, the arena of public opinion from the domain of experts. Experts only have the unlimited potential to implement an autocracy if they are the sole arbiters of political issues. If they remain the arbiters of non-ideological issues and advisors on political issues that require, by their very nature, some technical expertise, their chances of implementing an autocracy are exactly the same as the chances of a group of democratically elected politicians usurping power in order to implement an autocracy of their own.

point is simply that constitutional democracy, in order to best administer justice, need not lose its identity, although it does need to be somewhat modified. The democratic branch of constitutional democracy is based on the idea that all citizens have the right to vote and to run for office. An agnostic view of democracy simply calls attention to the fact that every citizen has the right to vote and to acquire the skills to run for office. In the political arena, such skills are deemed solely by the electorate's will; in the technical domain, which is a-political because it is non-ideological, the holding of technical skills should condition the right to run for office. How such skills should be verified is something I cannot discuss here, but the academic and professional career of the candidates would obviously be weighty criteria. I acknowledge the position I have been arguing for in this essay twists democracy somewhat, because it precludes individual citizens from occupying every kind of position available in sovereign bodies; in democracy as we know it, the minister of the environment or the healthcare minister need not have technical expertise, and so the same individual may hold both offices, at different times, during their political career. My proposal would allow for this only in the event the individual were at the same time a doctor and environmentally trained. This would indeed distort democracy because it would impede most of the electorate to run for certain kinds of offices and would end political careers as we know them, that is, with politicians serving at different times in different executive offices. As I pointed out at the beginning of this essay, however, such a restriction on eligibility for office is already in place in actual constitutional democracies as far as the judiciary power is concerned. Constitutional democracy does not seem to be open to the possibility of extending such a restriction to other areas of activity because it has evolved in a framework where democracy is seen as an end in itself. It is for this reason we perhaps should consider the possibility of implementing an epistocratic post-democracy, that is, of going beyond democracy without bypassing it. In an epistocratic post-democracy, the fundamentals of the polity remain democratic. In order to best achieve and administer justice, however, those who democratically run the polity should have the requisite epistemic merit to do so where epistemic merit is the main, or sole, factor. This is going beyond democracy because not every citizen may be elected to every office available, but it is not an abandonment of democracy as every citizen shares in the government of the polity through the right to vote, and by remaining eligible to the legislative assembly, which ought to remain in full control of political issues. To argue that such a polity would suffer from a deficit of democratic legitimacy would beg the question I have tried to answer, since it is only possible to perceive a deficit in something by comparison with something else deemed whole. To understand democracy as making a polity whole is to hold democracy as an end in itself; for reasons I have explored here, this is a mistake. Democracy is not supposed to make a polity whole; it is supposed to be used as an *instrument* to make a polity whole. This is only possible if justice is properly administered, because justice begets the ultimate social value, peace.

## REFERENCES

- ARISTOTLE (2012). *Politics*. (Benjamin Jowett, Trans.) Bibliotech Press: Glendale, California.
- BRENNAN, Jason (2016). *Against democracy*. Princeton University Press: New Jersey.
- DWORKIN, Ronald (1978). *Taking rights seriously*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts.
- DWORKIN, Ronald (2000). Political judges and the rule of law. In *A matter of principle* (pp. 9-32). Harvard University Press: Cambridge.
- ELMORE, A. E. (2009). *Lincoln's Gettysburg Address: Echoes of the Bible and Book of Common Prayer*. Southern Illinois University Press: Carbondale.
- FERREIRA, Pedro Tiago (2016). The future of Portugal and of the European Union may not be totally democratic, but it must be completely just. In *Revista Jurídica Luso-Brasileira*, 3, 1189-1211. Retrieved from [https://www.cidp.pt/publicacoes/revistas/rjlb/2016/3/2016\\_03\\_1189\\_1211.pdf](https://www.cidp.pt/publicacoes/revistas/rjlb/2016/3/2016_03_1189_1211.pdf)
- HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, James (2001). *The Federalist*. (George W. Carey and James McClellan Eds.) Liberty Fund: Indianapolis.
- MACCORMICK, Neil (2005). *Who's Afraid of a European Constitution?* Societas: Exeter.
- MADURO, Miguel Póiares (2001). O superavit democrático europeu. *Análise Social*, xxxvi (158-159), pp. 119-152.
- MADURO, Miguel Póiares (2003). Europe and the constitution: what if this is as good as it gets? In J.H.H. Weiler and Marlene Wind (Eds.), *European constitutionalism beyond the state* (pp. 74-102). Cambridge University Press: Cambridge.
- MARTINS, Ana Maria Guerra (2011). The Treaty of Lisbon - After all another step towards a European Constitution? In *Ensaaios sobre o Tratado de Lisboa* (pp. 19-38). Almedina: Coimbra.
- MCAHAN, Jeff (2002). *The ethics of killing: problems at the margins of life*. Oxford University Press: New York
- MILL, John Stuart (2003). On Liberty. In M. Warnock (Ed.), *Utilitarianism and On Liberty - Including Mill's 'Essay on Bentham' and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin* (2nd ed., pp. 88-180). Blackwell Publishing.
- MIRANDA, Jorge (2004). *Manual de Direito Constitucional* (5th ed., Vol. III - Estrutura constitucional do Estado). Coimbra Editora: Coimbra.
- MONTESQUIEU (1989). *The spirit of the laws*. (Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, Harold Samuel Stone Eds. & Trans.) Cambridge University Press: Cambridge.
- MORAIS, Carlos Blanco de (2008). *Curso de Direito Constitucional* (Vol. I - A lei e os actos normativos no ordenamento jurídico português). Coimbra Editora: Coimbra.
- MORAVCSIK, Andrew (2002). In Defence of the 'Democratic Deficit': Reassessing Legitimacy in the European Union. *JCMS*, 40(4), pp. 603-624.
- PHELAN, William (2012). What Is Sui Generis About the European Union? Costly International Cooperation in a Self-Contained Regime. *International Studies Review*, 14(3), pp. 367-385. doi:10.1111/j.1468-2486.2012.01136.x
- PIÇARRA, Nuno (1989). *A Separação dos Poderes como Doutrina e Princípio Constitucional*. Coimbra Editora: Coimbra.
- WEBER, Max (1946). Bureaucracy. In H. H. Gerth and C. Wright Mills (Eds. & Trans.), *From Max Weber: essays in sociology*, pp. 196-244. Oxford University Press: New York



# A 'POLÍTICA' NA POLÍTICA EXTERNA: REALISMO, AGÊNCIA E CLIVAGENS

POR

*Pedro Ponte e Sousa<sup>1</sup>*

**Resumo:** A principal marca da política externa é a sua distinção em relação à política interna/doméstica (uma fronteira clara entre interno-externo), e, associada a essa estão: a racionalidade do Estado, o interesse nacional e a defesa de ameaças externas, a contínua busca por poder, mas sobretudo a sua estabilidade, constância, previsibilidade e despolitização ('negação da política'). Tal levaria ao distanciamento dos cidadãos (e da discussão política) relativamente à política externa e, em consequência, um processo esvaziado de acção política, de decisão, de clivagens político-partidárias reais e efectivas, de agência, em suma. Ou seja, reconhecer a política externa como um processo esvaziado de política ('politics') fomenta o desinteresse dos cidadãos sobre essas matérias, e vice-versa. Procuraremos analisar criticamente essa percepção sobre a acção externa do Estado, em três partes. Primeiro, como o Realismo limita e impede uma análise mais alargada e exacta da política externa, retirando-lhe complexidade; segundo, a questão agente-estrutura, em particular num contexto de globalização; terceiro, o papel da política ('politics') na política externa, avaliando-o e avançando pistas para a sua melhor compreensão. Estes elementos votam a política externa como uma área 'especial' da acção do Estado, onde a discussão pública, a proposta de caminhos alternativos, e a democracia parecem não ter lugar. Defendemos que a política pode engajar directamente com a política externa e que, num contexto globalizado, ao invés de perder a sua importância, a política externa é reforçada e complexifica-se.

**Palavras-chave:** política externa; Realismo; política; Análise de Política Externa.

**Abstract:** The main hallmark of foreign policy is its distinction in relation to internal/domestic policy (a clear separation between internal-external), and associated with this are: the rationality of the State, national interest and the defence of external threats, the continuous search for power, but above all its stability, constancy, predictability and depoliticization ('negation of politics'). This would lead to the disaffection of citizens (and political discussion) in relation to foreign policy and, consequently, a process depleted of political action, of decision, of real and effective party-politics cleavages, of agency, in short. In other words, recognizing foreign policy as being devoided of politics fosters citizens' disinterest in these matters, and vice-versa. We will try to critically analyse this perception on the external action of the State, in three parts. First, how realism limits and prevents a broader and more accurate analysis of foreign policy, removing complexity from it; second, the agent-structure issue, particularly in a context of globalization; third, the role of politics in foreign policy, evaluating it and advancing suggestions to its better understanding. These elements place foreign policy as a 'special' area of state action, where public discussion, the proposal of alternative paths, and democracy seem to have no place. We argue that politics can engage directly with foreign policy and that, in a globalized context, rather than losing its importance, foreign policy is strengthened and becomes more complex.

**Keywords:** foreign policy; realism; politics; Foreign Policy Analysis.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Estudos sobre a Globalização, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (FCSH-UNL); Instituto Português de Relações Internacionais (IPRI). E-mail: pedrosousa\_pps@hotmail.com

## 0. INTRODUÇÃO

Neste texto, procuraremos fazer uma breve exploração sobre o tema da política (como 'politics')<sup>2</sup> na política externa de um Estado. A necessidade desta exploração decorre de dois elementos bastante relevantes: por um lado, a política externa é normalmente tida como uma área 'especial' da acção do Estado, diferente das demais (Sousa, 2014; Sanchez et. al., 2006), tendo em conta a racionalidade que a envolve, a importância para a manutenção da autonomia e independência desse mesmo Estado, bem como o papel definidor das interações para lá das suas fronteiras, no contexto internacional. Aliás, e por outro lado, é comum questionar-se se a política externa é mesmo uma política pública, ou se é uma política pública 'diferente' das demais, no que concerne às políticas seguidas, meios, entre outros (Sousa, 2014)<sup>3</sup>.

Assim, este texto dividir-se-á em quatro grandes partes: em primeiro lugar, algumas noções básicas sobre política externa, os seus elementos e o que distingue esta noção de outras; em segundo lugar, um foco no Realismo, teoria das Relações Internacionais<sup>4</sup> mais utilizada entre decisores e estudiosos, e compreender de que forma esta teoria estuda a política externa, e as desvantagens do uso da mesma; em terceiro lugar, um pequeno enfoque na questão agente-estrutura, em particular no contexto da globalização, e quais os efeitos desta sobre a compreensão da política externa de um Estado; por fim, um conjunto de conclusões quanto à política (como 'politics') na política externa de um Estado, em concreto no que tal acarreta para a formulação, decisão e implementação das suas decisões e condução da sua actividade no século XXI.

---

<sup>2</sup> Ao longo deste texto, faremos recorrentemente menção à política na política externa, referindo-nos, de forma simplificada, à 'politics'. Na língua inglesa, 'policy', 'polity' e 'politics' têm três conceitos distintos, referindo-se a diferentes aspectos do 'mundo político', o mesmo não ocorrendo em português, em que todas são traduzíveis para 'política'. Quanto à política como 'politics' na política externa de um Estado, referimo-nos à "power struggle between the players inside the polity. It constitutes the core of the political system, (...) [being] the conflict about decisions between the political players", enquanto 'polity' "is used in the sense of 'community', (...) it includes the framework of institutions, that is, the political order in which political action has to take place, (...) [as] the competences of individual governmental authorities specified in the constitution", e 'policy' "[is] the planned formation of social domains such as economy, environment, or education through collectively binding decisions ('policy making'), (...) the organization of individual social problem areas through obliging decisions, for example, about the distribution of resources" (Vowe, 2008: 620-621).

<sup>3</sup> Para uma análise detalhada sobre a relação entre política pública e política externa, bem como entre as suas respectivas áreas de estudo, ver Sousa (2014).

<sup>4</sup> Neste trabalho, como é comum na produção científica da área, utilizaremos 'Relações Internacionais' (com letra maiúscula) quando nos referirmos à ciência social, e a 'relações internacionais' (com letra minúscula) para os fenómenos concretos da realidade internacional.

## 1. O QUE É A POLÍTICA EXTERNA?

Como pode ser definida a política externa<sup>5</sup>? Em suma, e entre as definições mais consensuais, estão a definição da política externa como a totalidade das políticas e interações de um país com o contexto para lá das suas fronteiras (Breuning, 2007), ou, em alternativa, um guia para as acções a desenvolver para lá das fronteiras do Estado, para avançar os objectivos desse Estado (Russett et. al., apud Neack, 2008)<sup>6</sup>.

Todavia, tão ou mais relevante do que a definição utilizada, são os elementos que lhes estão subjacentes, e que estão na base da política externa: uma acção intencional; resulta da decisão política, mas pode ser diferente/ligeiramente diferente desta (em particular, fruto da burocracia, do papel dos diplomatas, ou de quem implementa as decisões); abarca um conjunto de intenções, afirmações e acções; implica outros actores, tanto ao nível interno como externo, bem como necessariamente a resposta de outros actores a essa política; decorre num contexto permanente de acção, reacção e interacção; pretende uma gestão dos contextos e interesses interno e externo (Neack, 2008; Sousa, 2005; Freire e Vinha, 2011); portanto, é em suma o esforço de uma sociedade nacional para controlar o contexto externo e manter situações favoráveis e alterar as desfavoráveis (Patrício, 2014a; Robinson, 2013; Mendes, 2012).

A definição de política externa distingue-se ainda de outras que, comumente, são utilizadas como seus sinónimos, como política internacional (que se refere ao conjunto das relações que ocorrem entre Estados, portanto abrangendo mais do que apenas o guia para a acção externa de um único Estado, e referindo-se a uma interacção contínua, com objectivos e acções prosseguidos por mais atores (Estados), e que actuam em recíproca reacção ou resposta<sup>7</sup> – mas focando-se apenas nos Estados como actores na cena internacional) (Sousa, 2005; Patrício, 2014b), relações internacionais (interacções entre todos os actores na cena internacional – empresas transnacionais, organizações internacionais, ou organizações não-governamentais, entre outros – e, portanto, não apenas os Estados) (Patrício, 2014b; Sousa, 2005), ou diplomacia (instrumento ou conjunto de instrumentos que possibilitam a prossecução dos objectivos definidos pelo actor na sua política externa) (Rodrigues, 2004; Silva e Gonçalves, 2010).

---

<sup>5</sup> Para uma análise mais detalhada das diferentes definições de política externa, seus elementos e conceitos conexos, bem como da relação entre Realismo e política externa (ou seja, correspondentes às secções 1 e 2 deste capítulo), ver Sousa (2015). Neste capítulo, tendo em conta o espaço disponível e o objecto de estudo mais restrito, far-se-á apenas menção aos aspectos essenciais e mais específicos (relevantes para este capítulo) desse debate, que pode nesse texto ser encontrado de forma mais extensa e precisa.

<sup>6</sup> Todavia, devemos salientar que, à data, não existe uma única definição consensual de política externa (Freire e Vinha, 2011).

<sup>7</sup> Fazendo transparecer, portanto, a ideia de um sistema internacional, decorrente dessa contínua interacção (Sousa, 2005; Rodrigues, 2004).

## 2. REALISMO E A POLÍTICA EXTERNA

O Realismo é a teoria das Relações Internacionais mais utilizada tanto entre decisores como estudiosos, mas que, todavia, apresenta um conjunto de limitações e impede uma visão mais exacta da política externa, em particular de vários elementos que lhe acrescentam complexidade, tanto na formulação, decisão, e implementação desta. Por isso, merece-nos uma especial atenção neste texto, apontando igualmente algumas das suas limitações.

O Realismo apresenta um conjunto de características para o Estado na acção externa que fazem da política externa uma área 'especial' no contexto das funções do Estado: entende que é possível separar claramente entre política interna e política externa<sup>8</sup>; defende que o Estado é o único actor na formulação e decisão da política externa, sendo perfeitamente racional nessas decisões; procura primordialmente a protecção da autonomia e integridade do Estado, ou seja, a defesa de ameaças externas; entende o Estado como um actor unitário, consistente e homogéneo (ou, seja, que representa de forma igual o conjunto dos seus membros); actua em nome do interesse nacional, procurando este em todas as decisões, sendo que, para a teoria, este é objectivo, consensual, e facilmente identificável; tem como objectivo final a preservação e a permanência do Estado como actor nas relações internacionais, pelo que depende de uma contínua luta e busca pelo poder; em consequência, está fortemente dependente dos factores de poder do Estado<sup>9</sup> (e do poder dos demais Estados no sistema internacional); tende para a estabilidade e constância, sendo previsível e despolítica (ou seja, havendo uma 'negação da política' na política externa) – em suma, entende a "política externa como o legítimo instrumento veiculador da vontade nacional" (Patrício, 2014a: 407); entende que há um distanciamento dos cidadãos (e da discussão pública) relativamente aos temas da política externa, segurança e defesa; e, por fim, apresenta como ideias-chave para a política externa: Estado, poder, sobrevivência, anarquia, auto-ajuda (Patrício, 2014a; Robinson, 2013; Mendes, 2012; Freire e Vinha, 2011; Silva e Gonçalves, 2010; Fernandes, 2009; Nogueira e Messari, 2005). Na verdade, este conjunto de prerrogativas constitui uma espécie de círculo vicioso: os cidadãos não conseguem influenciar um processo racional, objectivo, consensual; o processo fica esvaziado de acção política (como 'politics'), decisão, clivagens político-partidárias<sup>10</sup>, agência; 'policy sem politics'<sup>11</sup>; o ciclo vicioso perpetua-se.

Todavia, esta visão realista da política externa (e das relações internacionais) apresenta um conjunto de problemas, que passamos a elencar resumidamente: ignora os complexos processos internos

<sup>8</sup> Defende Donnelly (2000: 48-49) sobre esta distinção: "Such a categorical distinction between national and international politics is also implied in the characteristic realist attacks on international justice and other foreign policy concerns beyond interest defined in terms of power. Even if one accepts realist amorality as a regrettable necessity in international relations, it is descriptively inaccurate and prescriptively perverse in national politics. Extremely repressive dictatorships do suggest that the similarities between national and international politics may be as striking as the differences when hierarchic rule rests on little more than superior power. But history presents us with many examples of the sort of relatively humane national politics that realists argue is impossible internationally".

<sup>9</sup> Sobre este tema, autores como Donnelly (2000: 50) têm salientado a diferença entre meios e fins desse mesmo poder: "Power can be used to acquire, or at least improve the prospect of one's access to, many – realists might say most – objects of desire. But to the (considerable) extent that states seek power for instrumental reasons, the ends for which power is sought, not power itself, drive foreign policy. To define the national interest in terms of power largely confuses means with ends".

<sup>10</sup> Sobre o papel das clivagens político-partidárias na política externa portuguesa (em particular, a forma como estas se reflectiram nas medidas propostas pelos próprios governos, analisadas através dos programas de governo, desde 1999 a 2015), ver Sousa (2015).

<sup>11</sup> Ver acima a nota de rodapé sobre os diferentes conceitos de 'policy', 'polity' e 'politics'.

de tomada de decisão<sup>12</sup>; ignora as motivações políticas que levam os Estados a agir no plano internacional (dado que olha apenas para a dinâmica da relação entre os Estados no sistema internacional); menospreza o papel dos líderes individuais, os tipos de governo ou as características de determinada sociedade (nomeadamente, condições económicas)<sup>13</sup>; parece assentar numa versão redutora e simplista da perspectiva das Políticas Públicas sobre a racionalidade<sup>14</sup> na escolha de alternativas num tema (reconhecer e definir o problema; seleccionar objectivos; identificar alternativas; escolha de uma entre várias opções, para melhor cumprir os objectivos); em consequência, exige um levantamento exaustivo quanto ao tema e questão em concreto, alternativas políticas de acção, e a fácil compreensão dos factos em análise (sem constrangimentos de tempo ou de obtenção da informação), o que na maioria das vezes não corresponde à realidade; não problematiza as acções e decisões de um Estado – se age de determinada forma, é para garantir a sua sobrevivência; e, mais importante, não tem em conta uma série de actores, organizações, interesses, motivações, negociações e compromissos que são determinantes da formulação, decisão e implementação da política externa de um Estado (Mendes, 2012; Freire e Vinha, 2011; Silva e Gonçalves, 2010; Mintz e DeRouen Jr., 2010; Santos, 2007; Nogueira e Messari, 2005; Dougherty e Pfaltzgraff, 2003)<sup>15</sup>.

Todos estes problemas conduziram a uma utilização mais matizada do Realismo como teoria explicativa da política externa de um Estado, mas, sobretudo: ao recurso a outras teorias das Relações Internacionais; ao desenvolvimento de um campo de estudo (com métodos e teorias próprios) mais

---

<sup>12</sup> Quanto à inclusão (ou não) dos processos de tomada de decisão nos estudos sobre política externa, e a sua relação com o enquadramento teórico, diz-nos Hill (2015: 58): "At the level of the international system, states or other entities can perfectly well be treated as unified actors. Although shorthand, it still makes sense to say that 'Iraq invaded Kuwait', or 'Germany will not relax its policy on inflation'. That is, after the processes of decision-making appropriate to the country concerned, the state took up a position which was acknowledged as a move by other states, which then reacted in their turn. Tracing these various moves gives us the 'events' of international politics. Realists believe that the information thus generated about patterns of manoeuvring can explain a good deal of international relations, including the behaviour of individual states. That is not the position of foreign policy analysis, which is premised on the belief that we can only fully understand what states do by looking at two further interactions: between their international position and their domestic context, and between the problem being faced and the nature of the decision-making process employed to handle it. What is more states now share the international stage with other significant actors, most of which seek to sidestep governments and sometimes to undermine them. It soon becomes necessary when focusing on an event or a particular actor's behaviour to break down the action into its various levels and components".

<sup>13</sup> Em suma, "Foreign policy can never be abstracted from the domestic context out of which it springs. Without domestic society and the state there would be no foreign policy. This is not to dismiss the realist perception that the nature of international politics disciplines foreign policy and to reduce its degree of variation – in other words, that to play the game you have to stick to the rules. It is, rather, to argue that foreign policy cannot be reduced to a game like chess with set rules, a single dominant value and a unitary, optimising decision-maker" (Hill, 2015: 43)

<sup>14</sup> Sobre a questão da racionalidade, Hill (2015, 74) recorda-nos como o Realismo ignora a realidade concreta do contexto em que as decisões são tomadas (e as características humanas dos decisores), sobrevalorizando o papel da eventual racionalidade das decisões: "Another (...) predisposition is the common tendency to over-emphasize self, so that understanding an adversary proves difficult. This can fall well short of full-blooded narcissism and still do damage. (...) The failure to put oneself in the other side's shoes (that is, empathize) is potentially the most fatal of errors. It will prove difficult to predict or understand their responses, and ultimately will prevent you from allowing them to save face in the event of a climb-down. It is natural, but lazy, to assume that others operate on the same assumptions as oneself – or if not, that they are people with whom one cannot do business. Realism has traditionally assumed that foreign policy-makers everywhere are on the same page, and those influenced by economics think that we are all 'pretty rational'. But such views overlook cultural, geographical and historical differences, producing oversimplification. They can come spectacularly unstuck".

<sup>15</sup> Donnelly (2000: 2) diz sobre a capacidade explicativa do Realismo, em particular no que concerne à política externa: "I see realism as an exaggerated and dangerously one-sided set of insights rather than a successful general theory of international relations. Its enduring contribution lies in the fundamentally negative task of highlighting recurrent political constraints posed by international anarchy and human selfishness. It also has considerable promise as a source of partial, mid-level theories. But realism fails – often spectacularly and tragically – in its aspiration to provide a general explanatory theory of international politics or a prescriptive framework for foreign policy".

específico, a Análise de Política Externa (*Foreign Policy Analysis*, em inglês)<sup>16</sup>; e a uma generalizada crítica (moderada) ao Realismo (nomeadamente, quanto à sua capacidade explicativa).

### 3. A QUESTÃO AGENTE-ESTRUTURA, A POLÍTICA EXTERNA E A GLOBALIZAÇÃO

A questão agente-estrutura, sobre qual destes dois tem mais influência nas relações internacionais e, sobretudo, no comportamento dos actores individuais nesse sistema, tem estado no centro das discussões tanto nas várias teorias das Relações Internacionais como no próprio estudo da política externa. Já vimos acima o peso que o Realismo coloca na estrutura para determinar o comportamento, e o mesmo ocorre com outras teorias das Relações Internacionais. Igualmente, dentro do sub-campo de estudos da Análise de Política Externa, a questão agente-estrutura esteve no centro dos vários debates teóricos, bem como da generalidade das propostas e dos estudos que se têm desenvolvido, ainda que sob diversas perspectivas e abordagens (Carlsnaes, 1992; Carlsnaes, 2008)<sup>17</sup>.

Aqui, todavia, gostaria de dar um maior enfoque a um fenómeno social que contribui para discussão do fenómeno agente-estrutura, uma vez que altera a própria relação entre estas nas relações internacionais e, em particular, nas relações entre os Estados: a globalização<sup>18</sup>. De forma resumida, com esta existe (Neumann, 2015; Scholte, 2005; Held et. al., 1999): uma maior complexidade na defesa dos interesses nacionais ou globais (e quais privilegiar, num determinado momento ou de forma geral); uma redução dos incentivos para os conflitos entre Estados (nomeadamente, para a guerra tradicional/convencional); o aumento da necessidade de relações transnacionais e cooperação com outros Estados, mesmo para maior controle do seu território – através de regimes internacionais, organizações internacionais, governação global – e, em consequência, a emergência de assuntos que ligam cada vez mais as arenas nacional e internacional ('intermestic issues'), exigindo uma resolução desses assuntos

---

<sup>16</sup> Também conhecida pela sua designação original, *Foreign Policy Analysis* (FPA), em inglês. Refere-se a um sub-campo das Relações Internacionais, um ramo da disciplina que procurou desenvolver teorias e métodos para o estudo dos processos e decisões da política externa. De forma resumida, tenta compreender as relações externas e as actividades do estado em relação ao exterior, incluindo tanto actores e processos internos como externos, e, deste modo, rejeitando uma visão unicamente sistémica, própria das principais teorias das Relações Internacionais (Hudson e Vore, 1995; Hudson, 2005; Neack, Hey e Haney, 1995; Alden e Aran, 2012). Por outras palavras, "FPA emerged precisely as a reaction to the assumption too often made by commentators that the state was a single, coherent actor pursuing clear interests in a more or less rational manner, with success varying according to the talents of particular leaders and the constraints of circumstance. The work done in FPA invariably challenged the ideas of rationality, coherence, national interest and external orientation. (...) FPA grew through attacking the assumption of rational action on the part of a unitary actor with given goals (usually power-maximization) which was associated with realism." (Hill, 2015: 8, 10).

<sup>17</sup> Autores como Mendes (2012: 62) salientam como a Análise de Política Externa, "ao concentrar-se na interpenetração entre o sistema estatal e o sistema internacional, (...) liga o nível micro da política interna com o nível macro da política internacional".

<sup>18</sup> Por outras palavras, dado que "the idea of 'global politics' challenges the traditional distinctions between domestic/international, inside/outside, territorial/non-territorial politics, as embedded in conventional conceptions of 'the political'" (Held et. al., 1999: 50).

cada vez mais global (Hill, 2015; Held, 2007); esbatimento da fronteira interno-externo (e das fronteiras de uma forma geral), desterritorialização, aceleração e maior densidade dos fluxos (de bens, ideias, pessoas), e as suas consequências para a prossecução dos interesses nacionais no exterior.

Com tudo isto, há quem defenda que “foreign policy is increasingly portrayed as yesterday's fad rather than as a constitutive practice of contemporary global politics” (Hellmann e Jorgensen, 2015: 1). Todavia, apresentamos e defendemos aqui uma visão totalmente oposta – a de que com a globalização, a política externa se torna ainda mais relevante e complexa (Hill, 2015), por três motivos (Patrício, 2014a; Cooper et. al., 2008): a crescente internacionalização de problemas nacionais e internalização de questões internacionais (pelo que a política externa cada vez mais influi no âmbito regulatório interno); a descentralização e regionalização, processos facilitados pela globalização, fazem com que outros níveis de governo (supranacionais e infraestatais) cada vez mais procurem apresentar actividades externas consistentes (Patrício, 2014a); para além destes, actores não-governamentais, empresas ou ONGs têm cada vez mais acções externas coerentes (Patrício, 2014a), pelo que o processo de decisão se torna mais multinível.

## **4. A POLÍTICA ('POLITICS') NA POLÍTICA EXTERNA?**

### **NOTAS FINAIS**

Nesta secção, procuramos resumir alguns dos elementos que maior influência têm sobre a política ('politics') na política externa, e tentamos traçar algumas conclusões gerais.

Se a política externa é crescentemente influenciada por outros níveis de governo (supra e infra) e actores não estatais, tornando-a mais complexa e politizada (sobretudo a nível interno); se o Realismo (e outros conceitos, como o de 'interesse nacional', entre outros) tem menos poder explicativo e sedução sobre decisores e estudiosos; se os processos de decisão se tornam mais complexos, com mais actores envolvidos e interessados (empresas, ONG, sociedade civil, entre outros); se a fronteira entre o interno (políticas públicas) e o internacional (relações internacionais, política externa) se esbate e se torna menos relevante (i.e., menos 'fronteira'), se há mais arenas para a decisão (cada vez mais multinível); todos estes elementos fazem com que a política ('politics') se torne mais relevante na formulação, decisão e implementação da política externa de um Estado. Ao mesmo tempo, torna-se mais evidente a questão do 'quem age, e para quem?', ou seja, a questão dos interesses gerais e particulares e de quais existem (e prevalecem) numa determinada decisão de política externa. Igualmente, questões como a acção concreta que foi empreendida (e suas consequências, esperadas ou não), a escolha entre várias opções (as alternativas e a margem de manobra existentes), e a responsabilidade do Estado na sua actuação na cena internacional (moral/ética, prática vs. interesses) (Teixeira, 2010; Pureza, 2011) tornam-se determinantes num maior escrutínio público da política externa, e numa maior politização da mesma. Tudo isto ocorre sem que muitas das expectativas se alterem – nomeadamente, continua a existir, por parte dos cidadãos, de que o Estado os defenda no sistema internacional, de

forma a socorrer todos (os seus cidadãos) da mesma forma, etc...; mas abrangendo um conjunto de expectativas mais complexo e exigente que faz com que a política externa não possa, definitivamente, ser vista como um elemento da 'antiga' política internacional, mas antes como um elemento-chave nas relações internacionais contemporâneas e no mundo globalizado que os Estados e todos os actores internacionais enfrentam nas suas crescentes relações e fluxos transnacionais.

Em suma,

*"The idea of foreign policy needs to be liberated-from the cul de sac down which it has been shunted in the academic study of International Relations, and from the fatalistic assumption of too many citizens that it is an occult affair, doomed to be the preserve of disingenuous politicians and arrogant, unaccountable officials. (...) [There] is an open-ended query about one of the key dilemmas of the last hundred years, still unresolved: how to pursue responsible international policy while doing justice to the processes of mass democracy. The premise is that foreign policy is not outside normal politics; that some kinds of political action may be pursued effectively through it, and others less so; and that, far from being irrelevant in modern conditions, as some argue-or, more often, simply assume-foreign policy is one of the most critical activities in which a polity, particularly a democratic polity, engages" (Hill, 2003: 233)*

## BIBLIOGRAFIA

- ALDEN, C.; ARAN, A. (2012). *Foreign Policy Analysis: new approaches*. London: Routledge.
- BREUNING, M. (2007). *Foreign Policy Analysis: A Comparative Introduction*. New York: Palgrave.
- CARLSNAES, W. (1992). "The Agency-Structure Problem in Foreign Policy Analysis". *International Studies Quarterly*, Vol. 36, No. 3, pp. 245-270.
- CARLSNAES, W. (2008). "Actors, Structures and Foreign Policy Analysis", in Smith, S., Hadfield, A., Dunne, T. (eds.). *Foreign Policy: Theories, Actors, Cases*. Oxford: Oxford University Press, pp. 85-100.
- COOPER, A.; HOCKING, B.; MALEY, W. (2008). "Introduction: Diplomacy and Global Governance: Locating Patterns of (Dis)Connection", in Cooper, A., Hocking, B., Maley, W. (eds.). *Global Governance and Diplomacy: Worlds Apart?*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- DONNELLY, J. (2000). *Realism and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DOUGHERTY, J.; PFALTZGRAFF, R. (2003). *Relações Internacionais: as teorias em confronto*. Lisboa: Gradiva.
- FERNANDES, J. (2009). *Teorias das Relações Internacionais. Da Abordagem Clássica ao Debate Pós-Positivista*. 2.<sup>a</sup> ed. Coimbra: Almedina.
- FREIRE, M.; VINHA, L. (2011). "Política externa: modelos, actores e dinâmicas", in Freire, M. (org.), *Política Externa: As Relações Internacionais em Mudança*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 13-54.
- HELD, D.; MCGREW, A. GOLDBLATT, D.; PERRATON, J. (1999). *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity.
- HELD, D. (2007). "Reframing Global Governance: Apocalypse Soon or Reform!", in Held, D., McGrew, A. (eds.). *Globalization Theory: Approaches and Controversies*. Cambridge: Polity, pp. 240-260.
- HELLMANN, G.; JORGENSEN, K. (2015). "Introduction", in Hellmann, G., Jorgensen, K. (eds.). *Theorizing Foreign Policy in a Globalized World*. Hampshire: Palgrave Macmillan, pp. 1-11.
- HILL, C. (2003). "What Is to Be Done? Foreign Policy as a Site for Political Action". *International Affairs*, Vol. 79,



No. 2, pp. 233-255.

HILL, C. (2015). *Foreign Policy in the Twenty-First Century*. 2nd ed. London: Palgrave.

HUDSON, V.; VORE, C. (1995). "Foreign Policy Analysis Yesterday, Today, and Tomorrow". *Mershon International Studies Review*, Vol. 39, No. 2, pp. 209-238.

HUDSON, V. (2005). "Foreign Policy Analysis: Actor-Specific Theory and the Ground of International Relations". *Foreign Policy Analysis*, 1, pp. 1-30.

MENDES, P. (2012). *Portugal e a Europa. Factores de afastamento e aproximação da política externa portuguesa (1970-1978)*. Porto: CEPESE.

MINTZ, A.; DEROUEN JR., K. (2010). *Understanding Foreign Policy Decision Making*. Cambridge: Cambridge University Press.

NEACK, L.; HEY, J.; HANEY, P. (1995). "Generational Change in Foreign Policy Analysis", in Neack, L; Hey, J.; Haney, P. (eds.). *Foreign Policy Analysis. Continuity and Change in Its Second Generation*. New Jersey: Prentice Hall.

NEACK, L. (2008). *The New Foreign Policy: Power Seeking in a Globalized Era* (2nd ed.). Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers.

NEUMANN, I. (2015). "Foreign Policy in an Age of Globalization", in Hellmann, G., Jorgensen, K. (eds.). *Theorizing Foreign Policy in a Globalized World*. Hampshire: Palgrave Macmillan, pp. 45-57.

NOGUEIRA, J. MESSARI, N. (2005). *Teoria das Relações Internacionais: correntes e debates*. Rio de Janeiro: Editora Elsevier.

PATRÍCIO, R. (2014a). "Política Externa", in Mendes, N. e Coutinho, F. (orgs.). *Enciclopédia das Relações Internacionais*. Lisboa: Dom Quixote.

PATRÍCIO, R. (2014b). "Política Internacional", in Mendes, N. e Coutinho, F. (orgs.). *Enciclopédia das Relações Internacionais*. Lisboa: Dom Quixote.

PUREZA, J. (2011), "Há alternativas para a política externa?", JANUS 2011-2012 – *Anuário de Relações Exteriores, As grandes redes de conhecimento; Zonas de crise na geopolítica mundial; Portugal num mundo em mudança*, pp. 164-165, OBSERVARE – Universidade Autónoma de Lisboa. Lisboa: Público Comunicação Social, SA..

ROBINSON, S. (2013). "Assessing the Europeanisation of Portuguese Foreign and Security Policy". PhD thesis. Newcastle: Newcastle University, School of Geography, Politics and Sociology. Disponível em: <https://theses.ncl.ac.uk/dspace/handle/10443/1871> (consultado a 2017-12-02).

RODRIGUES, R. (2004). "Dinâmicas económicas e política externa portuguesa nos países não lusófonos da SADC (1975-2002)". Dissertação de Mestrado. Universidade Técnica de Lisboa. Instituto Superior de Economia e Gestão. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.5/1271> (consultado a 2017-06-12).

SANCHEZ, M.; SILVA, E.; CARDOSO, E.; SPÉCIE, P. (2006), "Política Externa como Política Pública: uma análise pela Regulamentação Constitucional Brasileira (1967-1988)", *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, 27, p. 125-143.

SANTOS, V. (2007). *Introdução à Teoria das Relações Internacionais. Referências de Enquadramento Teórico-Analítico*. Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.

SCHOLTE, J. (2005). *Globalization: a critical introduction*. 2nd ed., revised and updated). Hampshire: Palgrave Macmillan.

SILVA, G.; GONÇALVES, W. (2010). *Dicionário de relações internacionais*. 2nd ed., revised and updated. Barueri, SP: Editora Manole.

SOUSA, F. (dir.) (2005). *Dicionário de Relações Internacionais*. Porto: Afrontamento.

SOUSA, P. (2014). "A política externa como política pública? Diálogos entre estudos políticos e estudos internacionais". RECP – *Revista Eletrônica de Ciência Política*, vol. 5, nº 2, 2014, pp. 110-131.

SOUSA, P. (2015). "A Política Externa Portuguesa: continuidade e ruturas. Análise dos programas de Governo de 1999 ao presente". Tese de Mestrado em História, Relações Internacionais e Cooperação. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

TEIXEIRA, N. (2010). "Breve ensaio sobre a política externa portuguesa". *Relações Internacionais*, n. 28, pp. 51-60.

VOWE, G. (2008). "Politics, Policy, Polity", in Kaid, L., Holtz-Bacha, C. (eds.). *Encyclopedia of Political Communication*. California: SAGE.

# O LUGAR DA HISTÓRIA PARA A COMPREENSÃO DOS CONCEITOS DE FILOSOFIA POLÍTICA E JURÍDICA NO SÉCULO XXI

POR

*Miriam Afonso Brigas<sup>1</sup>*

**Resumo:** Visa-se com a presente comunicação demonstrar como a formação dos alunos da licenciatura em Direito nos domínios da História do Direito e da História do Pensamento Jurídico os habilita a compreender a importância que a História assume na construção dos conceitos relativos à filosofia e ao pensamento jurídico actual. Para este efeito, são abordadas temáticas relativas ao nascimento e evolução de conceitos tidos como modernos. Reporto-me ao conceito de Estado, Soberania, Regimes e Formas de Governo, Correntes do Pensamento Jurídico, bem como a definição de Democracia e a evolução/involução que estes conceitos têm merecido na actualidade. No âmbito do pensamento jurídico serão objeto de tratamento os temas relativos à construção do conceito de direito e sua articulação com a formação da lei enquanto manifestação do poder político, destacando-se a forma como a doutrina defendeu as várias teses relativas ao exercício do mesmo. A matéria da justiça e respectiva relação com o exercício do poder são igualmente abordados, considerando a importância que este assunto assume na relação existente com o conceito de lei injusta e a eficácia do direito produzido.

**Palavras-Chave:** ensino; actualidade; Estado; justiça; Direito.

**Abstract:** The purpose of this communication is to demonstrate how the training of students of the law degree in the fields of the History of Legal Thinking empowers them to understand the importance that History assumes in the construction of concepts related to political philosophy and current legal thinking. For this purpose, the themes related to the birth and evolution of concepts considered modern is addressed. I refer to the concept of State, Sovereignty, Regimes and Forms of Government, Currents of Legal Thought, as well as the definition of Democracy and the evolution of these concepts.

Within the scope of legal thinking in particular, the subjects related to the construction of the concept of law and its articulation with the formation of the law as manifestation of political power will be subject to treatment, highlighting the way in which the doctrine defended the various theses related to the exercise of the law same. The subject of justice and its relation to the exercise of power are also addressed, considering the importance that this subject assumes in the relation existing with the concept of unjust law and the effectiveness of the right produced.

**Keywords:** teaching; actuality; State; justice; Law.

---

<sup>1</sup> Professora Auxiliar da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Teoria e História do Direito, THD, miriambrigas@fd.ulisboa.pt

## 1. INTRODUÇÃO

*“Ensinar sem uma grave apreensão, sem uma reverência perturbada pelos riscos envolvidos, é uma frivolidade. Fazê-lo sem considerar as possíveis consequências individuais e sociais é cegueira.*

*O grande ensino é aquele que desperta dúvidas, que encoraja a dissidência, que prepara o estudante para a partida («Agora deixa-me», ordena Zaratustra). No final, um verdadeiro Mestre deve estar só.”<sup>2</sup>*

Começo por agradecer a possibilidade de apresentar a minha participação neste Congresso e congratular o organizador pela iniciativa. O tema é actual e tem oportunidade no domínio da discussão científica. Início o meu contributo para a temática com uma reflexão e um esclarecimento. A minha comunicação centra-se em aspectos pedagógicos, isto é, na identificação das vantagens que o ensino de matérias relacionadas com a construção do pensamento jurídico ainda pode criar na formação dos estudantes, no meu caso concreto, dos alunos da licenciatura em Direito. Reporto-me concretamente ao ensino da História do Direito Português, no 1.º ano da licenciatura, cadeira obrigatória, e à História do Pensamento Jurídico, cadeira optativa do 2.º ano da licenciatura em Direito. Como veremos, o facto de serem cadeiras com um peso diferente na estrutura curricular tem consequências diversas para a nossa análise.

A reflexão que pretendo efetuar relaciona-se também com a importância que o professor ainda detém na actualidade, ainda mais considerando os conteúdos curriculares que determinadas cadeiras assumem no âmbito das licenciaturas e a respectiva influência na formação dos alunos. Esta matéria relaciona-se directamente com a função do ensino numa sociedade dominada pela influência gritante da tecnologia e da emergência de conteúdos imediatos e, tantas vezes, pouco esclarecedores. A este respeito entendo que os professores não podem nem devem deixar de estar atentos à realidade e aos novos contextos em que leccionam. Por essa razão, considero de especial importância que o professor percepcione quem é o aluno para o qual ensina, o que significa que deve conhecer a formação base ministrada aos alunos no ensino secundário, de forma a ter uma prévia compreensão dos estudos efetuados pelos alunos. Identificadas as premissas da análise algumas interrogações nos assolam.

- 1.º É o estudante actual mais informado acerca da realidade jurídica e política que existe à sua volta face ao estudante universitário de há 10/20 anos?
- 2.º Podemos justificar a alteração dos interesses dos estudantes pelo imediatismo no acesso à informação, aspecto nem sempre coincidente com uma ideia de melhor formação cultural?
- 3.º Como justificar o interesse pela História? O passado como fundamento do presente ainda pode ser interessante para o estudante? Podemos entender que existe a desvalorização do que já não parece ter aplicabilidade/utilidade? Como justificar o que é útil? Quais os interesses em presença? O passado como meio de compreensão do presente e de antecipação do futuro?

---

<sup>2</sup> Georges Steiner (2005), pág. 86.

Algumas das interrogações suscitadas exigem a devida ponderação por parte dos professores, nomeadamente daqueles que têm responsabilidade na definição dos conteúdos curriculares a observar nas várias cadeiras leccionadas. Na realidade, quando estruturamos um plano de uma disciplina devemos ter em conta o que consideramos ser o melhor caminho para dotar os alunos das ferramentas indispensáveis à sua formação, atendendo ao curso em que se inscrevem, ou deverá o docente auscultar o aluno, de forma a compreender o que este considera essencial para a sua formação? As duas hipóteses suscitadas não conduzem a resultados similares. Inclino-me para uma combinação dos dois critérios, por considerar que, sem prejuízo da natural autonomia do professor na construção da cadeira, deve o mesmo ser permeável às observações que os discentes efectuem.

Tenho por hábito, desde há vários anos, realizar inquéritos anónimos, no final de cada semestre, em sede de aulas práticas, procurando perceber quais as matérias que despertam maior interesse nos alunos e quais as consideradas menos apelativas, indagando dos respectivos fundamentos. Consoante as matérias identificadas assim as respostas também são diferentes, o que demonstra, à partida, a honestidade das respostas. O recurso a este instrumento como meio de aferição das matérias leccionadas e da apreciação dos alunos tem gerado resultados positivos. Normalmente os alunos tendem a ser sinceros nas respostas que fornecem, sendo frequente que apresentem propostas de alteração ao ensino leccionado, contribuindo assim, para a minha própria reflexão. Não tenho, por isso, qualquer pudor em afirmar que já introduzi algumas alterações no programa quando me pareceram pertinentes as afirmações efetuadas acerca de algumas matérias constantes do programa, quer pela sua demasiada extensão, quer pelo facto de exigirem a devida articulação com uma parte da matéria que acabou por não ser concluída, por insuficiência de tempo. Pessoalmente tenho como opção ser mais conveniente dar a matéria de forma completa e exaustiva, ainda que este facto implique a eliminação de certa parte da matéria. Prefiro esta orientação a leccionar a totalidade da matéria, reduzindo a possibilidade de ministrar alguns conteúdos de forma rápida e superficial. A experiência tem-me ensinado ser mais benéfico para os estudantes a compreensão de aspectos parciais do programa, de forma esboçada e articulada, ao conhecimento supostamente integral de um plano curricular de uma unidade formativa. Reconheço, no entanto, as vantagens e defeitos da opção tomada, sendo esta escolha comunicada aos alunos no início de cada unidade curricular.

## **2. O ENSINO DA HISTÓRIA DO DIREITO E DA HISTÓRIA DO PENSAMENTO JURÍDICO EM ESPECIAL**

Visa-se, com a presente comunicação, demonstrar como a formação dos alunos da licenciatura em Direito nos domínios da História do Direito e da História do Pensamento Jurídico os habilita a compreender a importância que a História assume na construção dos conceitos relativos à filosofia política e ao pensamento jurídico actual. De referir que tenho constatado nos últimos anos, que embora os alunos tenham uma proveniência diversa na sua formação pré-universitária, o que implica que alguns tenham contacto com a História até ao final do ensino secundário e outros não, que os conhecimentos

são habitualmente fragmentários e com pouca profundidade. Esta evidência está muitas vezes presente no conhecimento deficitário que os alunos assumem relativamente à História Contemporânea, com alheamento de muitos conceitos associados à própria formação do Estado e à construção da realidade internacional. Acontecimentos recentes, com impacto na vida política nacional, geraram alguma curiosidade e consequentemente, algum interesse, pelos temas económicos com relevo internacional e comunitário. Refiro-me ao auxílio externo a Portugal nos anos de 2012 a 2015 e aos efeitos nas opções políticas e económicas adoptadas. Importa, por isso, averiguar os níveis de conhecimento dos alunos no meu caso, aquando do ingresso no primeiro ano da licenciatura em Direito.

Passaremos, de seguida, a analisar cada área de investigação em particular.

## 2.1. A História do Direito

Na cadeira de História do Direito, disciplina obrigatória ministrada no 1.º ano da licenciatura em Direito, os alunos são confrontados com conceitos como *soberania*, *Estado*, *Regimes e Formas de Governo*, designadamente a definição de Democracia e a evolução/involução que estes conceitos têm merecido na atualidade. Modernamente o estudo é efectuado até à contemporaneidade, com a análise aprofundada dos conceitos de *poder político* e dos *modos de produção de direito* associados a esse poder político. Pretende-se ensinar aos alunos de que forma se alicerçam os pilares da História do Direito Português, partindo quer das fontes, quer das instituições subjacentes (História Jurídica Interna e Externa<sup>3</sup>). A vertente do pensamento/correntes é especialmente abordado, com relevância quer ao nível do pensamento político, quer jurídico. Procurando sempre que os alunos tenham acesso às fontes de cada época estudada, é essencial fornecer os instrumentos de reflexão indispensáveis que lhes permita compreender a evolução ocorrida em cada período histórico. As circunstâncias que justificam o desenvolvimento de cada doutrina são um dos elementos importantes para decifrar a formação das correntes do pensamento e suas manifestações.

Da elaboração de inquéritos em sala de aula verifica-se que os alunos têm preferência pelas matérias da contemporaneidade, pese embora reconheçam a relevância das matérias relativas a períodos anteriores quando se contextualiza com o direito actual. Um dos factores justificativos desta relação prende-se com os conhecimentos de História que trazem do ensino secundário. (Ideia de Eficácia/Utilidade do Estudo, considerando como alguma matéria que serve um propósito). Por um lado, encaram o passado como algo ultrapassado e que já não serve um propósito imediato. Este é o pressuposto imediato, que é necessário afastar. Por outro lado, existe uma ideia de que o passado é irrepetível, o que não é mentira, mas o desconhecimento da sua utilidade para antecipar cenários ou compreender o futuro é frequentemente desvalorizado.

Citamos, de seguida, de forma exemplificativa, uma selecção de respostas obtidas nos inquéritos efectuados no 2.º semestre do ano lectivo de 2016/2017 e que acompanham anteriormente referido:

---

<sup>3</sup> Ruy e Martim de Albuquerque, (2005), pág. 47 e ss.

**“Quais as matérias que considerou mais interessantes na cadeira de História do Direito Português?”**

As mais actuais, relacionadas com a União Europeia e as Ordenações. As correntes do pensamento jurídico.

A matéria das Ordenações e as escolas do pensamento jurídico dos séculos XVI a XIX.

As matérias de que gostei mais são as relacionadas com o período medieval, embora também aprecie a matéria das Ordenações."

**“Como lhe parece que deviam ser ministradas as matérias da cadeira em referência?”**

Em relação ao segundo semestre, penso que foi positivo o recurso a exemplos da actualidade. Penso serem especialmente importantes as correntes do pensamento do humanismo no renascimento. As matérias da cadeira em referência são históricas e como tal, para um maior entendimento para os alunos é importante contextualizar e procurar entender a mentalidade das épocas em questão."

Verifica-se portanto, uma apetência pelas matérias com as quais podem estabelecer um contacto cronológico maior, pela proximidade com a sua realidade temporal, mas reconhece-se que *certo passado* pode igualmente contribuir para a respectiva formação, como sucede com a matéria das Ordenações do Reino. De referir, que a propósito desta matéria são exemplificados aos alunos um conjunto de temas relacionados com a emergência do conceito de Estado e modos de manifestação deste conceito para o período medieval, nomeadamente séculos XIV e XV. A construção inerente às várias correntes do poder político e religioso é igualmente abordada neste contexto, dotando os alunos das ferramentas necessárias para a compreensão da realidade política e jurídica da época.

## **2.2. História do Pensamento Jurídico**

No âmbito da cadeira de História do Pensamento Jurídico são objeto de tratamento os temas relativos à construção do conceito de *direito* e à sua articulação com a formação da lei enquanto manifestação do poder político. É ainda destacada a forma como a doutrina defendeu as várias teses relativas ao exercício do poder. A matéria da justiça e respectiva relação com o exercício do poder são igualmente abordados, considerando a importância que este assunto assume na relação existente com o conceito de *lei injusta* e a *eficácia* do direito produzido.

Procura-se ainda abordar uma metodologia de ensino que permita aos estudantes a reflexão para os grandes temas do pensamento jurídico do século XXI, orientada pelos antecedentes formativos identificados no parágrafo anterior e considerando o exercício de determinadas profissões jurídicas, designadamente a magistratura. Os alunos manifestam interesse pela matéria das correntes do pensamento jurídico, afirmando que desta forma compreenderão melhor o presente, mas muitas vezes é-lhes difícil efectuar a ligação a factos mais remotos.

Apresentamos o programa adoptado para a disciplina no ano lectivo de 2016/2017, nos termos do sítio da Faculdade de Direito de Lisboa na internet:

**1. O Pensamento Jurídico como área do conhecimento**

- a. Conceitos Gerais Prévios.
- b. Relevância.
- c. A formação de uma ciência jurídica. Antecedentes.

**2. A Idade Média e os seus fundamentos**

- a. Os teóricos do pensamento medieval. Santo Agostinho e São Tomás de Aquino em particular.
- b. A Justiça e o Direito de Resistência.
- c. Síntese: a construção de um pensamento jurídico medieval. O amor de Deus, a felicidade e a caridade como pilares.
- d. A ciência da legislação e a necessidade de codificação.

**3. O pensamento jurídico da Idade Moderna**

- a. O aparecimento de uma nova ordem jurídica. Crítica e Humanismo.
- b. A Segunda Escolástica. O profano como elemento do pensamento jurídico e a "nova" valorização do direito natural.
- c. As Luzes do conhecimento. O Racionalismo e seus efeitos no pensamento jurídico. Principais manifestações. Rousseau: a lei como expressão da vontade geral.

**4. A Idade Contemporânea**

- a. Fundamentos e antecedentes do Liberalismo. A manifestação de uma renovada vontade da comunidade. A emergência de conceitos no pensamento jurídico.
- b. A Escola Histórica. A Escola da Exegese. O Positivismo Legalista.
- c. O movimento da codificação. O Direito Privado em especial. Princípios basilares e correntes do pensamento subjacentes. Confronto com o pensamento jurídico atual. O Direito da Família e o Direito Comercial em especial.
- d. A Pós-Modernidade.
- e. Atualidade do confronto entre o positivismo e o naturalismo.
- f. A internacionalização do Direito e suas consequências na construção de uma nova ordem jurídica. A perda de soberania dos Estados. Consequências.

A questão que se coloca na abordagem a efectuar na cadeira de História do Pensamento Jurídico centra-se em saber como efectuar a ligação do tempo com o conhecimento jurídico, permitindo que o aluno apreenda os principais movimentos jurídicos. Considerando as várias hipóteses possíveis, já identificadas por vários autores, como António Barbas Homem<sup>4</sup>, optámos por efectuar a evolução das correntes numa perspectiva cronológica, identificando tendências ao nível da evolução do direito, que entendemos relevante abordar. Reporto-me à temática da justiça, ao processo de elaboração da lei e

---

<sup>4</sup> António Pedro Barbas Homem, 2007, pág. 35.

à relação sempre complicada entre a lei e as demais fontes de direito. A este propósito, consideramos relevante cruzar as principais épocas de natureza política com as manifestações jurídicas presentes nas codificações elaboradas. Reporto-me, a título de exemplo, à Constituição de 1822 e ao Código Comercial de 1833.

A experiência docente evidenciou-me a importância de leccionar, de forma destacada, a matéria constante do ponto 4. do programa, nomeadamente os pontos c) e d), considerando o auxílio que estas temáticas fornecem aos alunos no 2.º ano da licenciatura. Com frequência, os alunos referem a importância de compreensão de determinada matéria leccionada em outra disciplina, sendo necessários certos quadros mentais que expliquem a evolução de determinado instituto jurídico. É exactamente neste preenchimento do vazio que os alunos destacam a importância desta disciplina, bem como os efeitos para o entendimento do direito. A meu ver, em bom rigor, a separação entre as cadeiras é meramente artificial, uma vez que sendo o direito um fenómeno cultural<sup>5</sup> o entendimento da sua evolução passa necessariamente pelo estudo dos factores que justificam determinado pensamento, que se reflecte em certa corrente do pensamento e na construção de uma solução jurídica.

No estudo das correntes do pensamento algumas questões são relevantes e definidoras de opções em matéria de leccionação: As correntes do pensamento que são ensinadas transportam os alunos para o passado ou permitem compreender melhor o fundamento das ideologias actuais? Como compreender os conceitos de direita e de esquerda, participação política e democrática sem ter em consideração um determinado tipo de conhecimento?

A este propósito, socorremo-nos novamente de inquéritos anónimos, realizados no 2.º semestre do ano lectivo de 2016/2017, no sentido de compreender de que forma a cadeira de História do Pensamento Jurídico podia auxiliar a formação política e jurídica dos estudantes.

**“Que matéria incluiria na cadeira de História do Pensamento Jurídico?”**

Matérias que abordassem o pensamento jurídico no período entre Guerras Mundiais.

Incluiria matérias relativas ao pensamento pós II Guerra Mundial, de forma mais directa e como forma de resumir as várias linhas do pensamento estudado.

Abordar a evolução do pensamento no século XX (que não chegou a ser abordada).”

**“Quais as matérias que considerou mais interessantes da cadeira de História do Pensamento Jurídico?”**

Gostei de perceber a passagem da Idade Média para a Idade Moderna e também do jusracionalismo.

O que achei mais interessante foi a época medieval, nomeadamente porque me foi possível compreender algumas matérias desde os seus primórdios.

A matéria da escolástica e o pensamento da Antiguidade Clássica.”

Verifica-se, portanto, que os alunos consideram como elemento relevante na sua formação a percepção da evolução de determinadas correntes do pensamento, uma vez que, por este meio, conseguem

---

<sup>5</sup> Como se comprova pela análise efectuada por vários autores, entre eles, Ruy e Martim de Albuquerque, ob. cit., pág. 55.



entender a evolução de outras correntes cujo conteúdo se relaciona com as correntes anteriores. Esta evidência apenas pode, de facto, ocorrer quando os alunos entendem que existe um fio condutor que explica determinadas características das correntes. É, por isso, frequente, que os alunos que optam pela cadeira de História do Pensamento Jurídico tenham uma visão mais abrangente do próprio processo de evolução do direito e dos princípios justificativos de certas escolhas do legislador em cada período histórico. Parece-nos, por isso, essencial, que a formação dos estudantes, pelo menos ao nível do ensino universitário, tenha em consideração, o estudo das principais correntes do pensamento, que justificam as opções políticas e jurídicas adoptadas. Esperemos que futuras reformas do ensino não esqueçam este aspecto, condição indispensável para uma compreensão mais verdadeira da própria ciência jurídica.

## BIBLIOGRAFIA

- Albuquerque, Ruy e Martim de (2005), *História do Direito Português*, Volume I, Sintra.
- Costa, Mário Júlio de Almeida e (2017), *História do Direito Português*, Coimbra, Almedina.
- Curto, Diogo Ramada (2013), *Para que serve a História?* Lisboa, Tinta da China.
- Foucault, Michel (2016), *A Arqueologia do Saber*, tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Edições 70.
- Hespanha, António Manuel, (2012), *Cultura Jurídica Europeia, Síntese de um Milénio*, Coimbra, Almedina.
- Homem, António Pedro Barbas (2003), *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Suplemento, História do Pensamento Político, Relatório*, Coimbra Editora.
- Homem, António Pedro Barbas (2007), *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Suplemento, História do Pensamento Político*, Coimbra Editora.
- Steiner, Georges (2014), *Linguagem e Silêncio, Ensaios sobre a Literatura, a Linguagem e o Inumano*, tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Gradiva.
- Steiner, Georges (2005), *As Lições dos Mestres*, tradução Rui Pires Cabral, Lisboa, Gradiva.
- Tropper, Michel, (2012), "L'Histoire du Droit et la Théorie Générale du Droit", in *Storia e Diritto, Esperienze a confronto, Atti dell'incontro internazionale di studi in occasione dei 40 anni dei Quaderni Fiorentini*, Milano, Giuffrè Editore.

# A CRISE DA CULTURA LIBERAL E A PÓS-HISTÓRIA

POR

António Vieira<sup>1</sup>

*Dans ces États, les hommes libres, trop faibles contre le gouvernement, (...) cherchent à devenir les esclaves de ceux qui tyrannisent le gouvernement.*

Montesquieu, *L'Esprit des lois*, I, XV, VI

**Resumo:** Neste texto procuramos compreender as causas do declínio mundial da democracia. Enquanto se promove um enfraquecimento da linguagem, o senso crítico declina e os cidadãos aceitam passivamente a perda dos seus direitos em troca de retribuições hedónicas. Entretanto, o Estado, incapaz de submeter a máfia, adopta o seu modelo. Neste contexto, as sociedades entram numa nova era a que chamamos Pós-história.

**Palavras-chave:** Pós-história; ultra-liberalismo; linguagem; multidão; democracia; manipulação.

**Abstract:** In this text we try to understand the causes of the world decline of democracy. While a general impoverishment of language is promoted, the critical sense declines and the citizens accept passively the lost of their rights in change of hedonic retributions. Meanwhile, the State, unable to submit the mafia, adopts its model. In this context the societies enter a new era that we call Post-history.

**Key-words:** Post-history, ultra-liberalism, language, the crowds, democracy, manipulation.

Há que reconhecer que, por toda a parte e como obedecendo a um plano premeditado, o Estado, cúmplice doravante do excesso ultra-liberal, desencadeia contra a linguagem investidas que visam debilitá-la e dissolvê-la: vigia ou suprime o ensino da filosofia e das humanidades, veículos de aquisição da razão crítica; reduz o ensino das línguas vivas e das suas raízes, o grego e o latim; as matérias são simplificadas, como aquiescendo ao gosto da multidão, propensa à redução do esforço; os anos de ensino são diminuídos (veja-se a 'convenção de Bolonha'); as letras clássicas cedem lugar a prospectos publicitários e folhetos de instruções de mercadorias; e enfim promovem-se os chamados 'acordos ortográficos', que desfiguram a escrita e empobrecem a língua.

---

<sup>1</sup> Escritor. Publicou sobretudo nos domínios da ficção e do ensaio. Em paralelo, carreira universitária interdisciplinar em áreas da biologia evolucionista e das ciências humanas.

Em contrapartida, ensina-se com ênfase uma sublinguagem balbuciada, espectro de um idioma inglês aviltado, infantilizado e misturado com barbarismos informáticos e abreviaturas de entidades financeiras, uma gíria celebrada como língua universal do negócio e da técnica. No vazio aberto por esta mutação pululam, entretanto, estranhos cursos de gestão e de *marketing*. As grandes editoras, movidas apenas pelo móbil mercantil, descartam o papel crítico da literatura. Entretanto, há uma multiplicação até à náusea de vozes publicitárias, de vozes de Sereias cujos cantos vazios e impertinentes nos assediam por toda a parte, acenam e gritam mensagens de sedução e violência, anulam o espaço do silêncio e nos convocam ao seu domínio de morte.

Este declínio programado e universal da linguagem incide na erosão premeditada da democracia, condição de avanço do sistema tardo-liberal e ultra-liberal que se ergueu dos destroços das filosofias da História.

De resto, a cultura liberal no seu limite extremo não se mostra distante, nos seus efeitos, do jdanovismo, o sistema de coerção cultural instaurado pela burocracia staliniana no auge do mundo tardo-totalitário e ultra-totalitário. Os métodos são diversos, mas as consequências convergem. Enquanto no stalinismo se exercia a censura sobre as obras literárias e artísticas, suprimindo-se texto e autor, obra de arte e artista, no neocapitalismo do século XXI promove-se o gosto das novas multidões (de algum modo opostas às 'massas revolucionárias' do século XX) a árbitro da escrita e da preferência artística, e a obra literária é anulada sob a montanha de dejectos áudio-visuais do consumo em renovação tumultuada.

Onde o escritor subversivo adquiria o prestígio da perseguição sofrida, ele permanece agora excluído da cena e literalmente ignorado. Num tal cenário, o enfraquecimento da palavra arrasta à degradação do pensamento, do entendimento e da crítica, fechando o ciclo de alienações encadeadas que nos aproximam do momento em que os bárbaros poderão transpôr o desfilar. Queda da linguagem e infantilização das mentalidades arrastam-nos ao ponto de inflexão em que se opera o alienar global dos direitos. Toda esta deriva potenciada pela técnica consegue enfim o que ainda há poucas décadas era inatingível: que novas formas de coacção e, no limite, de neoesclavagismo, se enraizem no tecido social tendo – ó prodígio! – a aquiescência dos escravizados. Porque, por paradoxal que pareça, em vez de temida, esta mutação é sofrida com indiferença, senão celebrada com júbilo.

Os novos suzeranos que detêm o capital especulativo estão acima da lei, como os senhores feudais da Idade Média (isenção de impostos, exércitos privados, suborno e intimidação do próprio Estado, justiça por mãos próprias, etc.), e a população restante encontra-se espoliada de direitos (pensando afinal o contrário, na sua estultícia). Mas enquanto os senhores feudais ostentavam o brilho dos seus nomes e a solidez das suas muralhas, os especuladores ocultam nomes e pertences e, com eles, os negócios obscuros.

O protagonista destes tempos encontra-se prejudicado no uso da ferramenta central da razão crítica, a linguagem, atributo difícil de reaver, tanto na sua vertente falada como escrita. Ora, se a língua falada anunciara o surgimento da humanidade, a escrita marcara o começo da História. Michel Foucault (em *Qu'est-ce que la critique*): «Há algo na crítica que se aparenta à virtude. (...) A crítica será a arte da inservidão voluntária, da indocilidade reflectida.» (Foucault, 2015, pp. 35 e 39). Ora este *algo* é a alavanca poderosa do espírito das Luzes, que denunciou o direito divino dos opressores, no século XVIII, quando o fiel do poder estava na História, e denunciaria hoje o direito despótico do capital, com

a deriva do poder para a economia e a sua pretensa inelutabilidade.

No momento presente, as aceleradas transformações tecnológicas, demográficas, económicas e políticas em curso exercem-se sobre esta nova multidão, por forma a seduzi-la, manipulá-la, doutriná-la, arregimentá-la e submetê-la. A nova maioria, apática e acrítica ante a banalização e a perpetração de actos monstruosos, afunda as sociedades num estado de menoridade. Eis como, em pouco mais de uma geração, as antigas 'massas revolucionárias' volveram multidões hedónicas e complacentes.

No ciclo que se abriu, os titãs triunfaram dos deuses e apossaram-se da tecnologia que estes tinham criado, dotada de uma tal capacidade que parece garantir-lhes a perenidade do poder. Mais grave ainda: nas sociedades de recorte democrático-parlamentar essa vitória teve a condescendência dos vencidos, o que significa um duplo triunfo para os vencedores. Os néo-escravos supõem-se senhores no ápice da civilização: denegam a desgraça, embora no vazio da sua vida perpassasse uma insatisfação, como a de Peter Schlemihl procurando recuperar a sombra que vendera a Mefistófeles.

Ao protagonista da multidão centrada neste paradigma chamei em tempos o Incaracterístico (Vieira, 2009, 2010), e a ele não voltarei. Mas reconheço que a definição deste personagem, na sua irrisão contagiante, conserva um alto valor heurístico. Porquê? Porque é ele o árbitro de quanto está em jogo; porque são as escolhas que ele opera, na sua falsa liberdade, que prevalecerão. A marca da democracia é, em última análise, a sua contração no indivíduo e na escolha independente e ponderada. Ora, o novo contrato social, que poucos subscreveram, desvia os interesses da *res publica* para um somatório de motivações hedónicas. E observa-se hoje este fenómeno paradoxal: a democracia declina e perverte-se quando se obriga o povo a votar, porque o sentido do voto lhe é ditado pela própria voz que o quer submeter.

Os homens políticos que nós elegemos estão ao serviço *deles*, e tornam-se caução dos interesses *deles* contra *nós*. Assim, a multidão arregimentada pelos cantares das novas Sereias defende um sistema destinado a suprimir o poder do *demos*. Caixas de ressonância insusceptíveis de aferição racional (como *Facebook*, *Twitter*, *Google*, etc.), onde o protagonista dá largas à sua ligeireza tremeluzente e à puerilidade desabrida dos seus desejos, não podem influir em escolhas democráticas sem o risco de comprometerem a democracia.

A personagem central, pusilânime, vazia de conteúdo, complacente e cheia de si mesma, que se abandona ora à prática das suas *selfies*, ora ao débito da sua tagarelice nas chamadas 'redes sociais', capaz de dar alegremente a volta ao mundo sem retirar os olhos do *écran* do seu telemóvel, dará base de apoio fácil à corrupção (no seu sentido mais lato).

Do vazio resultante erguem-se forças ameaçadoras de dominação global, que operam a doutrinação sistemática das multidões com a sua aquiescência narcísica, lesando a faculdade de ajuizar.

O Estado torna-se cúmplice da desmedida ultra-liberal. O que resta de dispositivo estatal será doravante um exosqueleto rígido e policial (legislação, policiamento, vigilância panóptica, cobrança de impostos) ao serviço do poder, protegendo a máquina económica que impera. Assim, a governação privilegia o movimento dos mercados em detrimento do benefício dos cidadãos. Como se as sociedades tendessem para uma deriva pecuniária alheia aos interesses dos humanos. Na inevitável anulação de diferenças culturais, fragmentos desconjuntos de saberes precedentes – científicos, jurídicos, filosóficos, artísticos – circulam pelo maquinismo, em cada ponto e momento, como estilhaços de racionalidades perdidas errando pelos meandros de um super-organismo irracional.

A grande máquina move-se ao sabor dos interesses mutantes do capital, indiferente ao corpo da sociedade e a cada um dos seus membros. Já Kant, na sua *Crítica da faculdade de juízo* (I, 2, 59) comparara um Estado democrático a um ser vivente, e uma tirania a um maquinismo. Não que haja um centro, um núcleo, um *ônfalos* de onde tudo irradia e para onde toda a ordenação converge, algo como um sistema metafísico, ainda que erróneo nos seus postulados, mas ordenador. Nada disso. A rede planetária das decisões, emaranhada num novelo caótico de interesses, não tem centro nem cérebro, e os seus movimentos, extensões anómicas do seu poder, procedem segundo a mais completa irracionalidade.

Sem dúvida que as novas multidões néscias e insensíveis elegem – julgam eleger – os seus governantes: mas estes são doravante puras marionetas, títeres dos que, na sombra, exercem *contra elas* e contra os seus direitos um poder de coacção sem limite e sem escrúpulo. Esta falsa democracia pouco ou nada representa, mas os governantes continuam a afirmar-se legitimados pela escolha livre do sufrágio directo; e os que estão por trás deles limpam as mãos sujas aos cabelos dos escravos, como fazia Trimalcião.

A situação das artes no tempo presente, eco do sofrimento e fractura das sociedades actuais, reflecte o desconforto e a inquietude que pairam. Na filosofia, multiplicam-se os pequenos pensadores, os 'filósofos secundários', especialistas de filósofos precedentes, às vezes especialistas na crítica parcial do sistema, que é uma forma capciosa de iludir a crítica global. Alguns deles são guindados ao estatuto de estrelas, no novo firmamento de celebridades cujo brilho e a grandeza se exibem nos *media* e se contabilizam em numerário.

A literatura, assediada pelo gosto de leitores ignaros e ignavos (ignaros pela falta de saber, ignavos porque não o querem adquirir), é compelida ao estilo xaroposo e *kitsch* solicitado e aplaudido de escrevinhadores pusilânimes, idolatrados pela turbamulta e premiados sucessivas vezes. É quando o *kitsch* se torna num barómetro da intensidade da cultura liberal, e o objecto livro se transforma em objecto livro, sendo a escrita literária relegada para círculos próximos da clandestinidade, para uma comunidade inconfessável e insopesável, perdida por entre as malhas da sociedade mercantil.

Mas o que de mais grave está a acontecer é a perda de vivência da profundidade do tempo, correlativa do enfraquecimento da linguagem. Cada sujeito vive fixado na satisfação imediata de caprichos (tempo de consumo, de publicidade, de auto-promoção) e ignora a espessura do passado e o que ela representa, como se esse passado fosse uma ficção anacrónica e desprezível. A sua irresponsabilidade isenta-o por igual de se preocupar com as gerações que vão seguir-se, como se a sociedade exemplar acabasse de ser implantada em definitivo e na perfeição. Esta rasura do tempo da História é consequência da sabotagem perpetrada do pensamento nas suas raízes.

E assim como a escrita tinha instaurado a possibilidade da História, a deterioração, a rarefação e a perda da escrita individual e personalizada (a única que reflecte verdadeiramente uma experiência interior) anunciam agora o fim próximo da História e a entrada num período crepuscular, desconhecido, a que só posso chamar a *Pós-história*. A nova mutante abre um tempo incerto, e é neste ponto que se hipoteca o futuro e se joga o sentido da democracia. Em tal impasse a ética dissolve-se, dissipam-se os critérios de separação entre verdade e mentira, a democracia perde legitimidade. Confunde-se premeditadamente a ética e a moral, pune-se o 'pecado' e descrimina-se o crime.

O triunfo generalizado dos vilões e os infortúnios sistemáticos da virtude promovem o marquês de Sade a profeta dos tempos presentes. De resto, a pulsão que hoje impele os grandes predadores ao crime económico tem a desmesura da que anima os heróis de Donatien. Ouçamos, da *Histoire de Juliette*: «O problema é vencer os primeiros escrúpulos: uma vez abertas as eclusas, toda e qualquer saciedade se torna impossível.» (Sade, 1986-1988). Há que reconhecer: a humanidade civilizacional sofre, desde o alto arcaísmo, a acção de um parasita especializado e imune a qualquer antídoto – o capital. De súbito, neste ponto da evolução, ele rompe os equilíbrios, ameaça o bem-estar e a sobrevivência do hospedeiro.

O grande escândalo da sociedade abjecta é que ninguém mais se possa escandalizar. O sistema panóptico de informação/doutrinação faz constar em todos os recantos do mundo que a civilização chegou ao zénite e a democracia toca a perfeição. Substituído o discurso argumentativo pelo discurso elementar da publicidade, proclama-se o fim da História em apoteose, à maneira de Fukuyama (1992), para encobrir o seu termo irrisório. O protagonista destes tempos é um idiota falante que debita lugares comuns para 'espaços virtuais' onde se reflecte a virtualidade do seu vazio: estultícia e inanidade dos novos humanos, *versus* eficiência sobrehumana das novas máquinas pensantes. Fui incitado, há algum tempo atrás, a definir o homem e o humano. Não encontrando linha de demarcação clara, optei por uma definição pessimista: *o homem, único primata que guia o seu comportamento pelo preconceito*.

Hoje, no infantilismo extremo da sua onnipotência, o novo protagonista supõe-se no apogeu da civilização, quando é um subproduto do seu desgaste. O fim da ética desenha-se desde que o poder regulador que se exercia da política sobre a economia viu invertida a flecha intencional. Tal é o cenário da conspiração mercantilista, que tem como correlato uma fluidez generalizada de soberania e dos seus representantes, e a destituição da democracia. Também o direito se vê corroído, desde que o Estado, desafiado pelas máfias, não só não as logrou vencer como enfim adoptou os seus métodos e cooptou os seus executantes.

E como o roubo e a corrupção são doravante casos particulares de propriedade privada, e por isso de poder, eles tornam-se paradoxalmente num motor da nova respeitabilidade. Declina, bascula e desmorona o 'imperativo categórico', que tínhamos por ancorado na natureza humana, e das suas cinzas emerge o triunfo neoliberal. E é interessante observar como esta palavra mantém uma conexão com liberdade, e mesmo com a renovação da liberdade, como se o prestígio de um termo e de um conceito histórico fosse reapropriado, no limiar da Pós-história, pelas forças que comprometem a democracia.

Neste imbróglio, o que pensar da ciência? De todos os continentes do saber humano permanecia aquele que, há pouco tempo ainda, reunia as contribuições e as promessas mais vivas e, pelo seu carácter cumulativo de conhecimento, parecia ser o eixo do próprio conceito de História (a entender no seu sentido grego, de conhecimento). Na transparência dos seus designios, preservava uma independência exemplar. Só no seu tecido podiam os pigmeus subir aos ombros dos gigantes – conforme à famosa metáfora do monge medieval Bernard de Chartres – e ver para além do horizonte destes, o que continha uma componente implícita de democraticidade.

Os que se dedicam ao trabalho científico com isenção, respeitando com rigor o método e a ética, pigmeus que sejam, continuam a obra dos gigantes e tecem em continuidade com eles uma mesma trama de saber, a grande rede inconsútil destinada à aproximação da verdade, pondo-a ao serviço da aventura humana e da totalidade das comunidades humanas. Tecem a rede comum, que nunca poderá

recolher o corpo último da verdade do mundo, mas cujas malhas se tornam a cada lance mais finas, e a fibra mais firme, exprimindo o avanço e a unidade do saber perante a unidade da natureza.

Ora, nas últimas décadas, o capitalismo ultraliberal partiu também ao assalto da ciência, que era coisa de todos, parte integrante da *res publica*. Este assalto programado põe directamente em cheque a democracia. A excelente construção – a única em que não germinava o preconceito, porque continha em si os meios de supervisar o seu rigor – foi também corrompida pela sociedade abjecta. No sistema da plutocracia global, os interesses económicos subornam e intimidam os investigadores e as revistas independentes e mandam proclamar conclusões forjadas e falsas que adquirem credibilidade, tal a sua força e a fraqueza dos cidadãos.

Vêmo-lo para onde quer que nos voltemos: denegação dos danos e riscos futuros infligidos à natureza e à comunidade dos vivos; denegação da toxicidade de produtos químicos; denegação das consequências das chuvas ácidas, da radioactividade crescente nos mares, da acumulação dos lixos, da 'sopa de partículas plásticas' no fundo dos oceanos; denegação do efeito dos combustíveis fósseis e da acção humana sobre a modificação do clima. As gerações futuras serão privadas de direitos e benefícios, mediante um facto consumado que não lhes será dado reparar.

Também interesses confessionais corroem a integridade da ciência, recusando o que não cabe nos seus projectos hegemónicos. Assim a decisão peremptória dos estados muçulmanos, e a manobra subreptícia de alguns estados cristãos, de proibirem o ensino da evolução humana, e da teoria da evolução em geral, abrindo uma fractura na unidade da ciência. Enquanto a ideologização da linguagem, a retórica da 'escrita inclusiva', o surgimento das 'ciências sociais militantes' (que por isso mesmo se tornam pseudo-ciências), se inscrevem no movimento de desmoronamento da linguagem, que, de ferramenta analítica, se metamorfoseia num outro tipo de significante com função doutrinal.

Como agir? O naufrágio das filosofias da História, do marxismo e da sua aplicação histórica, operou-se à nossa frente, no tempo das nossas vidas. Resta uma velha embarcação que flutua desconjunta em mar revolto – e nem parece viável a recomendação de Otto Neurath: «Somos como navegadores obrigados a reconstruir o barco no mar alto, sem nunca o podermos desmontar numa doca para o refazermos de novo com melhores peças.» (Neurath, 2010, p. 211).

Há pois que reanimar ou reformular um projecto de *Aufklärung* e integrar nele os grandes pensamentos revolucionários da modernidade – a meu ver: as filosofias das Luzes, alguns textos de Feuerbach, o pensamento de Nietzsche e a ideia husserliana da fenomenologia, sem excluir pensadores mais recentes (Benjamin, Foucault, Habermas, Agamben, e quem mais couber). É no terreno teórico que tudo enfim se joga. Repensemos os dados e construamos sobre eles um novo modelo antropológico: um modelo que vise a renovação do pensamento político planetário perante um mundo sujeito aos grandes riscos que impendem sobre a democracia e a própria natureza, e que estão interligados.

Aprendemos e aceitámos (e foi também uma aquisição infundada) que a História e o progresso nos conduziriam a tempos mais benignos, diluindo pouco a pouco a entropia que sempre envolve a presença humana no mundo. Eis que se instaura a dúvida: a Idade de ouro, situar-se-á ela no futuro, como supúnhamos todos ainda há pouco tempo, seguindo a convicção que ascende a Condorcet, primeiro optimista da modernidade? Ou situou-se no passado e está perdida para sempre, como pensavam os Gregos dos grandes séculos? – Mas o declínio das sociedades humanas, cada vez mais afins das sociedades de térmitas neste limiar da Pós-história, não se operará num só lance, antes mergulhará

as populações do porvir numa agonia lenta e imprevisível.

Talvez, durante algum tempo, um número exíguo de privilegiados viva ainda em ilhas de prosperidade e esbanjamento por entre marés negras de populações carentes. E não posso poupar-vos à advertência de Maurice Blanchot, formulada em tom quase oracular: «Tomar bem consciência, e sempre de novo, de que estamos no fim da História (...). Há um vazio absoluto atrás de nós e à nossa frente – e devemos pensar e agir sem assistência, sem outro apoio além da radicalidade deste vazio. (...) Ponhamos tudo em causa, incluindo as nossas certezas e esperanças verbais. A revolução ficou para trás: objecto já de consumo, por vezes de fruição. Mas o que está diante de nós, e que será terrível, ainda não tem nome.» (Blanchot, 2008, p. 204)

## BIBLIOGRAFIA

- BLANCHOT, M. (2008). *Écrits politiques 1953-1993*, Paris (Les cahiers de la NRF).
- FOUCAULT, M. (2015). *Qu'est-ce que la critique. La culture de soi*, Paris (Vrin).
- FUKUYAMA, F. (1992). *The End of History and the Last Man*, New York (Free Press).
- KANT, E. (1979). *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. de A. Philonenko, Paris (Vrin).
- MONTESQUIEU (1995). *De l'Esprit des lois*, edição estabelecida por Laurent Versini, Paris (Gallimard/folio).
- NEURATH, O. (2010). Énoncés protocolaires, in: *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, Paris (Vrin).
- SADE, D.A.F., marquis de (1986-1988). *Oeuvres complètes*, Paris (Jean-Jacques Pauvert).
- VIEIRA, A. (2009). *Ensaio sobre o termo da história*, Lisboa (Fim de Século).
- VIEIRA, A. (2010). De l'homme-primate à l'homme-termite. Essai sur l'affaiblissement du langage, in: *Vivre en Europe. Philosophie, politique et science aujourd'hui*, Paris (L'Harmattan): 51-79.



# OCLOCRACIA, AUTOCRACIA, PLUTOCRACIA: PREDOMÍNIOS ANTE UMA ÉPOCA DE ESCOLHAS FORÇADAS<sup>1</sup>

POR

*Gonçalo Leite Velho<sup>2</sup>*

**Resumo:** Algumas considerações em torno de problemas atuais da ação política (no sentido amplo) em relação com a teoria.

**Palavras-chave:** oclocracia; ação política; representatividade.

**Abstract:** Some considerations around current problems of political action (in its broad sense) in relation to theory.

**Keywords:** ochlocracy; political action; representativity

A primeira questão que eu quero abordar é a da fidelidade. Durante bastante tempo fui leitor de um filósofo muito particular, que teve e tem o seu espaço, Slavoj Žižek. Tive a oportunidade de estudar a sua obra, mas a fidelidade a qualquer autor não impede que façamos a sua crítica. E o que é mais interessante – recordo-me de um texto de Agamben que abre exatamente com esta chamada de atenção – é que nós só conhecemos um autor quando conseguimos “ver através das suas malhas”, compreendendo os seus limites<sup>3</sup>.

Essa questão da fidelidade ao trabalho de Slavoj Žižek leva a um segundo ponto, que tem a ver com o conceito de amizade. Vim a este Colóquio, essencialmente, por uma razão de amizade para com o seu promotor, o Vítor Oliveira Jorge, que conheço bem e com quem trabalhei durante muitos anos, e a quem quero agradecer a oportunidade de estar aqui. Realço a fidelidade do Vítor à busca de conhecimento, nomeadamente, realizando sessões como esta, o que demonstra a sua intensa militância neste sentido.

Mantenho uma fidelidade fundamental relativamente ao projeto de Žižek (que é pertinente para muitas das questões que ouvimos aqui ao longo da tarde): o conceito de significante-mestre. Este

---

<sup>1</sup> Este texto só foi possível graças à ajuda de Vítor Oliveira Jorge, que transcreveu cuidadosamente o que apresentei neste colóquio. A oralidade presente no texto final é também um exercício de fidelidade.

<sup>2</sup> Instituto Politécnico de Tomar.

<sup>3</sup> Vide também a conferência de Slavoj Žižek “The limits of Hegel” [https://www.youtube.com/watch?v=aOekX\\_Z9Qug](https://www.youtube.com/watch?v=aOekX_Z9Qug)

conceito, que vem de Lacan, continua a parecer-me fundamental para conseguir resolver alguns dos impasses políticos em que nos situamos hoje. A própria concepção de política – cuja experiência estão a ter neste momento a nível sindical<sup>4</sup> – tem a ver com a relação da teoria com aquilo que se passa na prática, e era em torno disso que gostava de falar nesta minha intervenção.

A questão tem a ver com aquele momento em que um ator político é chamado a decidir sobre como, perante uma determinada circunstância, pode ser fiel a um determinado pensamento, ao desenvolvimento concreto de uma determinada ideologia. E isso coloca-se-me a cada passo<sup>5</sup>.

A construção ideológica que emergiu nestes últimos tempos, de forma mais potente, é o populismo. Ernesto Laclau e Chantal Mouffe abordaram, como se sabe, largamente o assunto, tratando esse discurso em termos de uma cadeia de significantes, e o problema está exatamente aí.<sup>6</sup> Como é que um discurso populista, que está estruturado numa relação entre significantes, consegue não ser capturado por uma ideologia de direita face a uma ideologia de esquerda? Aqui permanece a minha fidelidade   visão zizekiana, que é a de que a única forma de ancorarmos esta relação de significantes   verificarmos a posição do significante-mestre. Do meu ponto de vista, esse significante-mestre é o da luta de classes face ao capitalismo<sup>7</sup>.

Gostaria de falar aqui hoje mais como “agente político” do que como “pensador”, alguém que faz o exercício da teoria. Sobre este exercício, lembro-me sempre de um colega da Arquitetura, que dizia “eu sou um atleta intelectual, preciso de exercitar a erudição todos os dias”. Claro que existe de facto um exercício da teoria, do pensamento. Com todas as críticas que se lhe possam fazer, para  l m da questão da metafísica, que já foi hoje aqui referida, eu tenho t mb m uma consideração muito especial pela ideia de Heidegger da “tarefa do pensar”. Pois que essa tarefa existe de facto, e que é o problema sobre o qual este Col qu o se debruça. E, aquilo que se coloca ao agente político no quotidiano, tem a ver com essa tarefa do pensar. No que é o exercício do sindicalismo, nós lidamos com aquilo que é uma “multitude”, e a pergunta é: como é que podemos ser representantes, e como é que podemos ser representativos? O que é uma chave fundamental do ponto de vista do mosaico político.

E, dentro desse trabalho de sermos representantes e de sermos representativos, há uma ligação entre aquilo que é o pensar e aquilo que é a prática, porque não somos nós que transportamos uma mensagem, essa mensagem está já construída; ora, como é que conseguimos introduzir uma outra mensagem no exercício do que fazemos? E temos outro problema, que é, em que plano é que nos situamos? Somos nós uma espécie de “senhores” perante a multitude (o tão apelidado “líder sindical”), ou somos nós uma espécie de “escravos” perante ela? No fundo, há muito aqui do célebre problema do tradutor e da sua possível tra  o.

Há um lema, que surgiu há alguns anos no Sindicato Nacional do Ensino Superior (SNESup) e que nos permite alargar este problema. O lema afirma: “5.000 sócios, 5.000 vontades”.

No mundo do sindicalismo em que me inscrevo não existe uma formação completamente estabelecida à partida (apesar daquilo a que já aludi ligeiramente, quando falei do significante-mestre e da

<sup>4</sup> Na pres d ncia do Sindicato Nacional do Ensino Superior (SNESup).

<sup>5</sup> Por exemplo, nos contatos que tenho com membros do Parlamento.

<sup>6</sup> A meu ver, Chantal Mouffe não conseguiu resolver este problema em nenhuma das interpelações que lhe foram colocadas sobre este assunto nas duas recentes palestras que apresentou em Portugal.

<sup>7</sup> A melhor metáfora do significante-mestre de que me recordo   sem d vida a do filme “Solaris”. A forma como “o planeta distorce a fantasia”... e t mb m, decerto, as fantasias de que irei aqui falar hoje.

fantasia).

A questão está em conseguir traduzir essas 5.000 vontades, que atravessam realidades diferentes que vão do universitário ao politécnico, dos centros urbanos de maior dimensão às ultra-periferias, do público ao privado.

Cada uma destas vontades é um lugar, no qual o sujeito procura reivindicar a sua posição (sendo que esta pode ser, não o lugar que ele ocupa atualmente, mas aquele que pretende vir a ocupar, ou aquele que ele ocupa subjetivamente).

Como conseguir congregar essas vontades, que podem ser tão díspares, ou mesmo contraditórias?

A resposta mais simples e em voga procurará afirmar que a tradução exerce-se no quadro da democracia representativa, logo, a vontade será a da maioria, ou do programa eleito. Contudo, quando falamos da vontade de um sindicato, emerge nela a questão da proteção do mais fraco. É de ter em atenção que, numa organização que comporta realidades tão diferentes, o mais fraco poderá ficar facilmente reduzido ao lugar sem voz. Por exemplo, não será difícil aos docentes de carreira imporem a sua vontade, sendo que muitos deles poderão ver no trabalho precário uma possibilidade de domínio, que eles próprios (de carreira) poderão exercer sobre outros (os precários). Mais ainda, na situação atual do Ensino Superior e Ciência, o precário possui muitas vezes um vínculo baseado numa bolsa, sendo que há quem advogue que o mesmo não permite sequer o direito à sindicalização. É uma destituição que desequilibra, e que localiza as vontades que estão no sindicato.

Haverá aqueles que defendem (numa lógica que tem muitos paralelos com a visão de mercado atualmente hegemónica), que caso tal exclusão aconteça sistematicamente, os excluídos encontrarão um outro espaço, criando a sua própria organização, ou movimento. Ora, daqui resulta uma fragmentação, que perante um poder hegemónico (como é o das reitorias e presidências de politécnicos), pode rapidamente levar a que a guerra se passe a travar entre aqueles que antes estavam unidos e que partilham de uma mesma condição (proletária).

Uma solução da cadeia de equivalência de significantes pode permitir que estes movimentos se agreguem, nomeadamente porque a defesa dos vínculos mais fracos possui também vantagens para aqueles que possuem vínculos mais estáveis, evitando um nivelamento por baixo, mas a realidade organizacional fragmentada oferecerá sempre problemas, perante os quais os poderes hegemónicos estarão sempre atentos para explorar divergências.

Há ainda outra questão, que se prende com o conteúdo da reivindicação. O que é reivindicado por cada sujeito é, não só o discurso de enunciação da sua posição, como também a fantasia ideológica que a constitui e atravessa. Tal significa que nas posições enunciadas existe também um passe de ideologia. Logo, importa também perceber qual a exclusão que está contida nas reivindicações, bem como a troca (*trade off*) de gozo (*jouissance*) com a qual o sujeito é "subornado".

Num tempo em que existe um recurso ao medo como fundamento mobilizador (nomeadamente, o medo à perda do emprego, bem como o medo da ameaça do outro – que pode tomar o nosso lugar, roubar/prejudicar o nosso prestígio, tomar o financiamento que nos estava destinado, e todo o demais conjunto de situações que podemos englobar como medo do roubo do gozo), há um interesse

redobrado para as pós-políticas que se apoiam numa manipulação de um *ochlos* paranóico<sup>8</sup>.

Ora, num tempo em que o populismo é uma matéria na ordem do dia, a questão da oclocracia importa para perceber a forma de governo e a sua relação com a matéria de representação.

O conceito de oclocracia tem a ver obviamente com *ochlos* (ὄχλος), o termo grego para multidão. *Ochlos* diferencia-se daquilo que é a *demos*. *Ochlos* é a multidão em si, mas não é inócua; é a turba, que é opressiva naquilo que é a sua exercitação. A turba reclama, mas na sua reclamação há uma mensagem que não é crítica, que não é pensada; é essencialmente uma transmissão e reativação daquilo que é o vigente, ou daquilo que essa turba pretende que permaneça como vigente. Isso é diferente daquilo que é o exercício do *demos*. A democracia é um exercício de dialética, no qual existe uma troca e uma confrontação entre visões diferentes<sup>9</sup>. Penso que esta distância, que existe entre o *ochlos* e o *demos*, faz toda a diferença no que toca ao que é o exercício de uma oclocracia – na qual a realidade da política tem essencialmente a ver com a reivindicação da multidão – *versus* uma democracia, que é o exercício do debate entre perspetivas diferentes.

Do ponto de vista daquilo que é a captura da multidão, é preciso notar a aliança que existe sempre entre uma oclocracia – muito visível nos populismos de direita que temos hoje – com o exercício de uma plutocracia e de uma autocracia<sup>10</sup>. O exercício da plutocracia parece-me muito evidente – já foi abordado até, aqui, por outras comunicações hoje – e tem a ver com o fenómeno do capitalismo, e não vale a pena o seu desenvolvimento porque é óbvia a operacionalização, que existe, da autocracia por parte da plutocracia. Mesmo em relação aos movimentos que temos presentemente na Europa, e que acontecem sobretudo na Europa de Leste, mas a que nós, aqui em Portugal, não estamos imunes (aliás, vivemos um momento político que ilustra bem a forma como a direita opera com a autocracia), e, lá fora, o que acontece na Polónia, na Hungria, e, em muitos aspetos, tudo aquilo que se passa na Ucrânia, na própria Rússia, para se perceber bem a relação que existe entre uma plutocracia e uma oclocracia.

Há ainda um outro elemento, que tem a ver com o ponto de vista da multidão. Como já aqui dissemos, esse elemento da multidão tem relação com um sujeito de uma operação da ideologia. Eu costumo sugerir que se volte à obra de S. Zizek, “O Sublime Objeto da Ideologia”<sup>11</sup>, para se compreender o que é a condição do sujeito e a interpelação que lhe é feita pela ideologia. O melhor exemplo é sem dúvida o do sujeito que está em 1936, olha para a realidade à sua volta, e vê tudo como um caos (uma inflação galopante, um estado social-democrata que está em crise...), tudo aquilo que eram as suas balizas em relação a uma sociedade pré-moderna, tradicionalista, tudo isso está em causa, ao mesmo que tem um outro tipo de modelo económico que está a avançar, que é um novo capitalismo, a tecnologia e a sociedade moderna. O problema que se lhe põe é como é que ele consegue contrabalançar o tempo do antigo e do novo, encontrar aí alguma forma de equilíbrio (pergunta-se a si próprio: “como é que eu me vou situar, que resposta devo dar?”) Ele está portanto numa situação confusa. É

<sup>8</sup> Zizek, Slavoj (2008) “Masturbation, or Sexuality in the Atonal World”, Lacan.com. [http://www.lacan.com/symptom/?page\\_id=247](http://www.lacan.com/symptom/?page_id=247)

<sup>9</sup> Para um interessante desenvolvimento da oposição entre oclocracia e democracia vide Bobbio, N. (1987). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Fondo de Cultura económica.

<sup>10</sup> Sendo que, curiosamente, no ciclo das formas de Governo elaborado por Políbio a oclocracia dá lugar à monarquia/tirania

<sup>11</sup> *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso Books, 1989.

um momento confuso: a emergência do novo face ao vigente. Sempre que temos essa tensão, temos este problema em que o sujeito se coloca numa indefinição.

A resposta mais fácil para essa indefinição é sem dúvida a que foi dada pelo fascismo alemão: uma solução em que seria possível conjugar aquilo que é a ordem da sociedade tradicional com o que é a modernidade tecnológica e o robustecimento do capitalismo. Portanto, a solução é uma solução de ordem.

Uma solução de ordem – com as devidas diferenças, obviamente – parece evidente no espaço em que eu trabalho hoje em dia, que é o espaço do ensino superior.

Há pouco, o *screen saver* do computador estava ligado, e o que se via projetado na parede aqui da sala é o exemplo paradigmático do sistema vigente no ensino superior: regras sobre a questão dos sumários, o registo de presenças, etc, etc. Todo um sistema autocrático, em que existe alguém que domina e que determina tudo aquilo que é o demais, tudo feito segundo as regras da ordem e da igualdade. E essa ordem permite dar uma confiança ao sujeito. Um outro exemplo sobre isto tem a ver com as publicações, a obsessão com os *papers*, e com a Publons e a SCOPUS, e todo esse mundo a que agora o académico tem de obedecer, etc. Há quem esteja sempre a par desses sistemas, a indicar aos outros a que regras têm de obedecer, etc. – são os sujeitos que passam a mensagem.

Qual é o ponto base de que decorre esta autocracia? Kafka fez observações pertinentes que se podem aplicar a todo esse sistema de burocracia estatal. É a “última hipótese de contacto com uma realidade divina” que a burocracia instala, e que se verifica nestes instrumentos autocráticos de gestão. Até que, finalmente, a multidão não só acaba por se ajustar, mas é atraída para aquilo que é o conforto desta autocracia: é um caminho que lhe é aberto.

Ou seja (e porque o texto e o tempo já vai longo), há uma oclocracia que possui uma relação direta com uma autocracia, não no sentido da sequência lógica, em que a uma oclocracia se segue uma tirania, mas antes na relação de simbiose entre ambas as formas de governo.

Em tempos de populismo, percebermos esta realidade é importante, não só quando se analisam fenómenos como Donald Trump, mas mesmo quando olhamos para os processos em que estamos incluídos.

Na interpelação para esta tarde, o Vítor recorria àquela célebre pergunta do Lenine: o que fazer? Podemos afirmar que a resposta passa por um outro lema leninista: “aprender, aprender, e ainda mais aprender.” Essa é a relação ao pensamento que nós temos hoje: é um pensamento que é capaz de fazer a crítica da ideologia, mas sem se deixar perder nessa crítica.

Uma das soluções é não esquecermos o ponto de vista que nos alcança das derrotas. Por volta de 2011-2012 todos tínhamos uma esperança de que alguma coisa ia mudar. Havia nos EUA um presidente que tinha sido eleito (e depois reeleito) com base numa certa ideia de mudança, houve a Praça Tahrir, o fenómeno Occupy, etc. E hoje, quando revisitamos todos esses temas, não deixa de haver ao mesmo tempo uma desilusão, mas há algo que sobressai, como se fosse um pequeno grito que ainda assim emana, vindo debaixo do entulho enorme acumulado pela história. O que é sem dúvida aquilo de que o Walter Benjamin nos fala sobre o anjo da história; enquanto olhamos, estamos a ver todo este passado e algo que olha para nós. E é importante conseguir focar esse “algo que olha para nós”.

Neste momento, vivemos uma situação que em Portugal se oferece como oportunidade, mas que tem também os seus perigos. Um dos melhores exemplos práticos da oclocracia imanente tem a ver com aquilo que passámos este verão com a questão dos incêndios, e agora temos a seca, e onde vemos o agitar permanente da multidão, que a direita agita, para que o *ochlos* reclame algo. Ora, aquilo que o *ochlos* reclama,  confuso: “queremos que não haja mais incêndios”, “queremos que não haja seca”, etc., mas tudo isto dentro de um quadro gravoso. E a pergunta é: como é que o sistema vai responder a todos estes problemas?

Pela minha experiência, creio que o principal problema está na qualidade dos discursos que produzimos; e essa é a grande dificuldade do representante. O simples facto de identificar hoje o que existe no sistema do Ensino Superior e Ciência como uma autocracia é um ato elocutrio com consequências. E a questão que se levanta  como nós, ao nível do Ensino Superior, e no caso da sociedade em geral, ao nível dos dirigentes políticos, conseguimos promover um debate esclarecido, sabendo abrir a democracia versus a oclocracia.

# QUE FUTURO PARA A DEMOCRACIA NA EUROPA?

POR

Isabel Baltazar<sup>1</sup>

*"Nada é irreversível e as condições democráticas humanistas devem regenerar-se permanentemente para não degenerarem. A democracia tem necessariamente de se recriar em permanência. Pensar a bárbarie é contribuir para a regeneração do humanismo. Logo, é resistir-lhe".*

Edgar Morin<sup>2</sup>

**Resumo:** Actualmente a União Europeia encontra-se numa encruzilhada, agravada pelas constantes crises e pela grande maioria dos europeus não se envolverem no projecto de construção europeia, ou, pelo contrário, serem eurocépticos ou mesmo contra. A reflexão sobre a democracia europeia deve ser a prioridade para pensar a participação do povo (demos) nessa Europa que é o regresso à sua própria génese. Por outro lado, para além da escassa participação dos cidadãos no processo de construção europeia, as próprias Instituições Europeias sofrem um défice democrático. Refira-se o caso do Parlamento Europeu, a instituição eleita pelos cidadãos mas que precisa de aprofundar a sua vocação democrática, já que os europeus não revelam interesse por participar plenamente e outros se sentem impotentes frente às Instituições. Consequentemente, a democracia europeia é constantemente questionada de forma a promover maior participação no espaço europeu. O défice democrático do Parlamento Europeu é, em parte devido à baixa visibilidade da instituição. A iniciativa de Cidadania Europeia, mais conhecida como o sigla ICE nasce com o Tratado de Lisboa, que entrou em vigor em 2009, e pretendeu ser um passo importante no progresso da democracia na Europa. O futuro da Europa está numa verdadeira democracia na Europa.

**Palavras-chave:** Europa; Democracia; Cidadãos.

**Abstract:** At present the European Union is at a crossroads, aggravated by the constant crises and by the great majority of Europeans not getting involved in the European construction project or, on the contrary, being Eurosceptic or even against it. Reflection on European democracy must be the priority for thinking about the participation of the people (demos) in this Europe which is the return to its own genesis. On the other hand, in addition to the scarce participation of citizens in the process of European integration, the European institutions themselves suffer from a democratic deficit. This is the case of the European Parliament, the institution elected by citizens but which needs to deepen its democratic vocation, since Europeans show no interest in participating fully and others feel powerless in front of the institutions. Consequently, European

---

<sup>1</sup> Instituto de História Contemporânea (IHC), NOVA/FCSH, ibaltazar@fcsch.unl.pt

<sup>2</sup> Edgar Morin, *Cultura e Barbárie Europeias*, Lisboa, Piaget Editora, 2007, p. 75.

democracy is constantly being questioned in order to promote greater participation in the European area. The democratic deficit of the European Parliament is partly due to the low visibility of the institution. The European Citizenship initiative, better known as the ICE acronym, is born with the Treaty of Lisbon, which came into force in 2009 and was intended to be an important step in the progress of democracy in Europe. The future of Europe is a real democracy in Europe.

**Key-Words:** Europe; Democracy; Citizens.

## QUE EUROPA QUEREMOS?

É preciso pensar a Europa. É urgente saber que Europa queremos. É fundamental conhecer a génese da construção europeia e porque tudo começou há mais de sessenta anos. Tudo começou para salvaguardar a Paz. É esta paz que continua a ser o baluarte da Europa e o exemplo para o resto do mundo. No entanto, a Europa vive tempos sombrios, muito nebulados, com possibilidade de tropejar. Uma trovoadas já apareceu no horizonte com o Brexit. Este foi um duro golpe para a Europa, mas, também, para a Inglaterra de Winston Churchill, que foi precisamente o grande impulsionador do projecto europeu, no famoso discurso na Universidade de Zurique, proferido a 19 de Setembro de 1946, onde refere a necessidade de “recriar a Família Europeia”, através de um primeiro passo de entendimento entre França e a Alemanha, e de proporcionar uma sociedade em que se possa viver em “paz, segurança e liberdade”, e na qual “as nações grandes contribuiriam tanto como as pequenas”, numa “espécie de Estados Unidos da Europa”. É este discurso que será o ponto de partida para o contributo de Winston Churchill na construção europeia. Seria a partir desta última expressão usada que a causa europeia ganharia um novo alento, decisivo para o impulso europeu empreendido durante a segunda metade do século XX. Como veremos, Churchill viria a presidir ao Congresso Europeu, que teria lugar em Haia, em 1948. Apesar dos resultados do Congresso não serem proporcionais aos seus esforços, causando alguma decepção aos mais europeístas, por não conseguir estabelecer de imediato uma organização federal europeia, ali estariam as raízes do futuro Conselho da Europa e do Tribunal Europeu dos Direitos do Homem. Aqui estariam as origens de todas as instituições Democráticas, capazes de salvaguardar a Paz, a Liberdade e a Democracia entre os povos da Europa.

Como explicar, então, a resposta negativa dos cidadãos britânicos ao referendo sobre a sua permanência na União Europeia? Mais uma vez, é a História que nos vem recordar que “curiosamente, no seu discurso, Churchill parece nem sequer considerar a hipótese da participação da Inglaterra na empresa da unificação europeia. Para o grande estadista do Império Britânico, a Grã-Bretanha (...) não estava manifestamente vocacionada para se diluir numa amálgama europeia de pequenos e débeis Estados que só na união poderiam reencontrar a força” (CAMPOS, p. 45). Assim, Churchill fez um apelo veemente à unificação europeia, mas com a Inglaterra como madrinha do projecto, como as suas palavras fazem crer. O Brexit será, então, a confirmação desta vocação escondida?

No entanto, outras razões estão por detrás do Não dos ingleses, entre os quais, a falta de envolvimento dos cidadãos no projecto europeu, a falta de conhecimento das razões de ser do projecto europeu e, sobretudo, de mostrar aos Britânicos e a todos os Europeus, que a Europa não é um



mercado económico, a Europa é um projecto de União de todos para o bem comum, sobretudo para fazer face à globalização e aos desafios do século XXI.

## A HISTÓRIA TINHA RAZÃO!

A História da Europa no século XX mostrou-nos como o futuro foi construído muito a partir das lições do passado. Em cada momento de crise, muitos projectos foram arquitectados pelos pensadores, filósofos e historiadores, homens da cultura que não olham, apenas, para a conjuntura do presente que exige uma solução; essa é, sempre, a tarefa dos políticos cuja função é decidir e agir sobre a realidade em crise: para além do imediatismo, os outros, reflectem sobre os vários tempos históricos vividos, para apontar um sentido para o futuro dos tempos, são, afinal, os que nos bastidores da História servem de guias aos actores ou protagonistas principais.

Para resolver qualquer crise é preciso pensar. No caso concreto, que sugerimos como exemplo, a obra *Pensar a Europa*<sup>3</sup>, originalmente intitulada *Penser l'Europe*, escrita no final da década de oitenta, mas que mantém toda a pertinência e actualidade. Todos os tempos têm crises e vivem da superação de crises. Ontem, como hoje, diz o escritor:

*"A bomba encontra-se sobre ela, mas a Europa está tranquila; ela está no centro do perigo, mas encontra-se fora da história. A Europa está na periferia da idade de ferro planetária, mas não pode sair-se sozinha. À sua volta, o mundo encontra-se agónico. A palavra agonia significa luta angustiante, conflito interno. Todo o nascimento, como toda a morte é agónico. Encontramo-nos num mundo que não consegue nascer porque nos encontramos na agonia de um mundo que não consegue morrer. Não sabemos qual das duas será finalmente, a agonia da morte ou a agonia da nascença. Nós já não temos futuro visível".* (MORIN, *Pensar...*, p. 75).

Parecia que *Pensar a Europa* seria pensar o seu fim. Sem qualquer sentido apocalíptico, este fim é, afinal, o princípio de novos tempos, de um novo rumo na História. As(s) Crise(s) da Europa sempre mostraram o fim de um tempo e o (re)começo de outro: é esse o sentido da História. A Crise, muito para além, de significar a morte, proporciona o crescimento: todas as crises europeias se têm resolvido favoravelmente! Estas crises são o sinal de uma mudança, de que é necessário (re)encontrar o equilíbrio no momento de desequilíbrio vivido: é necessário olhar para os acontecimentos que geraram a crise e, muitas vezes, mudar de sentido, ou, radicalmente, inverter a marcha da história.

Sempre que a evolução da história vive ventos desfavoráveis, na economia, na sociedade, na vida dos homens, é tempo de (re)pensar a história, porque as novas circunstâncias não permitiram a sua evolução normal. Muito para além de uma anormalidade, as crises são momentos de evolução e sobretudo desafios para os tempos de crise: saber encontrar ou inventar uma solução que permita ir

---

<sup>3</sup> Edgar Morin, *Pensar a Europa*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1988.

para a frente, avançar, muito para além dos limites, ou melhor, situações – limite vividas.

Como observa, Pedro Álvares:

*“Uma crise é o primeiro sintoma de uma mudança, o sinal de que os equilíbrios automáticos que permitiam uma evolução normal da economia e da sociedade deixaram de ter lugar. É também um desafio: o de conseguirmos encontrar os meios de intervenção que permitam corrigir os desvios sem destruir os fundamentos. Para perspetivar o futuro é, assim, necessário saber analisar o passado distinguindo aquilo que apenas traduz uma evolução normal e exige a nossa adaptação a situações novas, daquilo que é elemento perturbador que é preciso eliminar”. (ÁLVARES, p. 72).*

Como vimos, muitos projectos europeus foram apresentados para resolver os problemas resultantes dos conflitos mundiais do século XX. Na sua origem esteve sempre a ideia da necessidade de salvaguardar a paz na Europa, para além da consequente prosperidade, e da defesa dos valores da liberdade e da democracia. Foi sempre para dar resposta a crises, que surgiram projectos e realizações concretas. No entanto, nunca na história da vida das sociedades, instituições e indivíduos têm uma solução definitiva. O tempo exige a invenção de novas ideias para circunstâncias concretas que alteram o rumo da humanidade.

Cada acontecimento é um desafio que exige uma posição concreta. Apesar das diferenças, ao longo de mais de meio século de existência a Europa parece não ter esquecido as lições do passado recente. As consequências trágicas das crises do século lembram sempre os erros dos nacionalismos exacerbados e a necessidade de união europeia. Os erros cometidos a seguir ao primeiro conflito, porventura o excesso de crença na possibilidade da criação de um “projecto federal europeu”, levaram a um bem mais comedido europeísmo a seguir ao segundo conflito, mas com efectiva possibilidade de realização. A este propósito, nunca é demais recordar a figura de Jean Monnet. O seu espírito visionário não serviu, apenas, para inspirar a política de Robert Schuman. A sua visão sobre o futuro da Europa mantém, ainda, toda a actualidade. A sua ideia sobre uma “comunidade de destino” é provocadora e faz pensar o século XXI. O passado mostrara que a destruição do outro era a sua própria destruição, que a falta de unidade europeia punha em perigo a velha Europa, quase moribunda. Era preciso unir esforços, mobilizar vontades a partir de interesses comuns, sempre pela paz, liberdade e democracia.

O futuro apontado por Jean Monnet foi apoiado por outros que também figurariam como “pais da Europa”: Robert Schuman, Konrad Adenauer, Paul-Henri Spaak ou Alcide de Gasperi. Um futuro que foi sendo construído, às vezes depressa demais, outras vezes feito de avanços e de recuos. No entanto, evitando sempre conflitos europeus como os dois vividos à escala mundial, e cujas consequências estão bem presentes na memória europeia. Um futuro sempre condicionado por mudanças históricas na hegemonia europeia. Mas as linhas essenciais estavam esboçadas e o presente mostra que tinham razão.

Na actualidade, a Europa continua a viver de crises, que, alguns, sentem como uma encruzilhada, e, os mais optimistas, como uma oportunidade de aprofundar o projecto europeu. Após o Projecto de Constituição, o Tratado de Lisboa foi a solução encontrada para conciliar posições mais ou menos europeístas. No entanto, a Europa foi sempre, e continua a ser, uma obra inacabada.

No século XXI, continuamos a falar de uma crise mundial, e sentimos a “noite de nevoeiro” de que fala Edgar Morin: “O mundo encontra-se na noite e no nevoeiro, os quais cobrem também a Europa. Já o dissemos: não sabemos se a meia Europa subjugada se libertará, se a meia Europa livre será subjugada, se a Europa será finalmente marginalizada, vassalizada, helvetizada, helenizada, atomizada” (MORIN, p. 168). Tudo é incerto, e todos os planos podem falhar. Mais uma vez, o sentimento de crise e a sensação do nada são salutares: “Antes de fazer planos e rataplães precisamos de inscrever a incerteza no nosso pensamento, ligar o risco e sorte no nosso espírito, fazer a aposta da Vida perante o Nada. A crise é, apesar de tudo, sinal de vida. Sempre na incerteza do futuro, mas na convicção de que “uma nova metamorfose da Europa começou”. (MORIN). Esta metamorfose da Europa é provocada pela crise que gera uma nova Europa. Nunca sabemos que Europa vai nascer, mas sabemos que está em curso uma mudança. A Europa tem vivido e sobrevivido a várias crises. Não será a crise o motor para a Construção Europeia?

## **A EUROPA DOS CIDADÃOS: O CAMINHO PARA UMA DEMOCRACIA**

Parece em teoria, que o acesso dos cidadãos à União Europeia está consagrado, desde logo pelo direito de participação nas Eleições Europeias, não fosse o descalabro da escassa participação eleitoral. Para vitalizar a Europa dos cidadãos, é preciso que eles se sintam europeus, porque, como dizia, inúmeras vezes, Jacques Delors, ninguém se apaixona por um mercado único. Este sentimento de pertença à Europa só pode ser gerado se o objectivo for uma cidadania inclusiva, ou seja, com uma dimensão psicológica, emocional e de opinião, expressão de que a Europa vem de dentro para fora, e não como algo imposto de fora para dentro. A sua participação na democracia europeia tem que ser de corpo e alma, e, para isso, é necessário forjar uma cidadania de bem-estar e onde a opinião dos europeus conta cada vez mais e, por isso, gera bem-estar físico, mas, também, psicológico.

A Europa reduzida a um mercado, a um banco, a uma moeda, a uma concorrência sem limites, não seduz os europeus nem ninguém. A Europa é muito mais do que isto: a Europa é bem-estar, uma vida boa, um modo de viver a vida quotidiana. É preciso acordar os europeus para a realidade vivida mas não consciente e que percebam que a Europa mudou de facto a sua vida para melhor, apesar de não terem consciência dessa realidade.

A cidadania europeia é supranacional, mas deverá ser exercida, como uma cidadania nacional, ou seja, como uma acção de indivíduos envolvidos nos destinos da sua nação, pessoas igualmente envolvidas, empenhadas e interessadas na sua pertença à União Europeia. Esta cidadania é o verdadeiro desafio da Europa actual e, também, o futuro para a Europa, porque representa o verdadeiro passo para uma verdadeira democracia europeia. Uma cidadania que tem uma substância diferente da nacional, porque aglutina uma identidade dentro da diversidade nacional. Trata-se de um alargamento da dimensão da cidadania – uma cidadania além fronteiras – porque a cidadania nacional ficaria esvaída dentro de uma união de Estados, porque este alargamento de fronteiras conduz ao alargamento

da visão de cidadania, paralela ao espaço da Nação-Europa.

Esta cidadania, expressa no artigo 8.º do Tratado de Maastricht, vem na sequência da ideia expressa pelas grandes figuras europeias, da necessidade de fomentar uma identidade europeia. Esta identidade não punha em causa as identidades nacionais, como a cidadania europeia não aniquila as cidadanias nacionais. Estes novos conceitos emergem da necessidade de formar um todo face ao exterior, ou seja, de existir uma União Europeia face ao resto do mundo. A esse propósito, leia-se a Declaração de Copenhaga:

*«Desejosos de assegurar o respeito pelos valores de ordem jurídica, política e moral aos quais estão ligados, pretendendo preservar a rica variedade das suas culturas nacionais, partilhando uma mesma concepção da vida, fundada sobre a vontade de construir uma sociedade concebida e realizada ao serviço dos homens, eles (os nove Estados-membros), entendem salvaguardar os princípios da democracia representativa, do reino da lei, da justiça social – finalidade do progresso económico – e do respeito pelos direitos do Homem, que constituem os elementos fundamentais da identidade europeia»* (50 Anos de Europa, p. 88).

Esta cidadania seria acrescentada pela Comissão Europeia, em 1975, num documento intitulado *Towards European Citizenship*, e, no mesmo ano, o Relatório Tindemans afirmava a emergência de uma Europa dos Cidadãos. Foi no Congresso Europeu de Fointainebleau, de 1984, que foi preconizada a instauração de uma verdadeira cidadania europeia, estabelecendo normas para fortalecer e promover a identidade europeia, sendo adotadas as imagens e os símbolos da Europa. Foi aqui que nasceu a simbologia que nos identifica como europeus: o passaporte europeu, a adopção do hino e da bandeira, a formação de equipas desportivas europeias e a cunhagem de uma moeda ECU. A Cidadania Europeia tinha agora símbolos exteriores que identificavam um modo de ser que ficaria institucionalizado como Cidadania Europeia, pelo Tratado de Maastricht.

A cidadania europeia passaria a ser um objectivo da União, previsto por tratado, com direitos concretos e deveres virtuais. Se lermos o Tratado de Maastricht para conhecer o estabelecido para a cidadania, os artigos 17.º a 22.º do TUE dizem expressamente que é cidadão da União qualquer nacional de um Estado-membro, (n.º 1) e que os cidadãos da União, assim definidos, gozam dos direitos e sujeitam-se aos deveres que o tratado preveja (n.º 2). Também fica consignado que a cidadania da União é complementar da cidadania nacional e não a substitui (art.º 17.º n.º 1). Nesta cidadania, complementada pela Carta dos Direitos Fundamentais da UE, ficam incluídos os direitos de circular, os direitos políticos, o direito de petição e apresentar queixas ao provedor de Justiça.

A Europa dos Cidadãos estava determinada e ligada intrinsecamente à Europa sem fronteiras onde, muito para além de circularem livremente mercadorias, circulam também ideias, ou seja, cidadãos europeus que se entrecruzam livremente uns com os outros, rumo a uma democracia europeia.

Muito mais tarde, Tindemans exclamaria que «dreams be come true, but gradually», para dizer que tantos anos passados, em 1998, as suas propostas estavam (ainda) longe da realidade europeia. Ontem e hoje. Os sonhos serão realidade, mas gradualmente.

## «O PROBLEMA DA EUROPA... QUE É TAMBÉM NOSSO»

George Weigel numa brilhante expressão, conseguiu sintetizar a chave para resolver o enigma europeu. A democracia europeia inclui necessariamente uma cidadania europeia, porque não é possível falar de «cracia» sem falar de «demos» e o poder do povo só está, de facto, actualizado se os povos europeus o tomarem como seu e usarem como um direito, mas, também, um dever de cidadania europeia. Assim como não pode haver Democracia sem povo, o que seria uma impossibilidade e uma contradição, também não pode haver povo que não seja cidadão e povos europeus que não sejam os actores dessa cidadania europeia. Por isso, o problema da falta de uma cidadania europeia activa, é um problema da Europa e um problema de todos os europeus que assistem silenciosos a um projecto que é seu e, este silêncio é, a nosso ver, a causa principal da encruzilhada europeia ou de uma Europa à deriva.

Segundo George Weigel, ao apontar razões morais e culturais ao problema europeu, visiona o problema da Europa como um afastamento da sua essência, da sua cultura e da sua história, e ampliando este problema à escala americana: «A minha ideia é que, ao nível mais fundamental, é em termos morais e culturais que se deve entender esse problema europeu. E penso, também, que não se trata de um *problema* que atinja apenas os nossos amigos e aliados europeus: o *problema europeu* deles é, também, um *problema* nosso» (WEIGEL, p. 47). Sobre a Democracia, Weigel interroga-se porque a forma como a Europa encara a democracia e as responsabilidades das democracias na política mundial é muito diferente dos americanos. Robert Kagan chega mesmo ao limite de considerar que no que se refere às importantes questões estratégicas internacionais de hoje, os Americanos são de Marte e os Europeus são de Vénus. (WEIGEL, p. 47).

A visão diferente da Democracia na América e na Europa tem a ver com a história de cada um dos continentes: a devastação do seu continente por duas guerras mundiais, a divisão do continente durante a guerra fria, que, a ter-se transformado em guerra quente, teria provavelmente destruído a Europa, a maior experiência da Europa do que é a vulnerabilidade da Europa perante o terrorismo, todas estas contingências levaram, a uma percepção diferente sobre os valores da paz e da liberdade no século XXI.

Perante este quadro, a Europa reage mais pacificamente do que a América não sendo um «hard power» no mundo contemporâneo. O «soft power» dos europeus, por outro lado, é uma lição de civilização para o mundo em que vivemos porque a «power politics» foi substituída por um Estado de Direito que na integração europeia um meio para salvaguardar a paz. A Europa e a sua Democracia é, assim, um modelo de civilização para a América e para o Mundo. A Missão Civilizadora da Europa continua no século XXI, a concretização da «Paz Perpétua» de Kant.

A Europa, vista da América, tem esta paixão civilizadora e como fim a realização de uma Europa pós-Guerra Fria, universalmente. Vista de fora, a Europa só pode ter este destino pacificador se dentro dela existir a paz entre os Estados e a União entre os Cidadãos, ou seja, os Franceses têm de poder confiar nos Alemães e os Alemães têm de confiarem si mesmos. De fora do continente europeu, é mais fácil perceber as razões das actuais crises da Europa, e, porque a integração da Europa, destinada a criar uma superpotência europeia e a caminhar para uma política externa e de defesa europeia, tem

vívido tantos bloqueios.

A Europa não consegue tornar-se um «hard power», por várias razões: a rejeição da política do poder pela Europa e a desvalorização da força militar como um instrumento das relações internacionais; a falta da sua definição como sistema político e numa democracia europeia; a impossibilidade de regresso à ordem Kantiana que floresceu graças à protecção do poder americano exercido em conformidade com as regras da velha ordem hobbesiana. Os Europeus acreditaram que o poder já não tinha importância, e o poder militar dos Estados Unidos que servira para resolver o problema europeu, é pensado pelos Europeus como um poder ultrapassado e perigoso.

Eis-nos chegado a um paradoxo: os Estados Unidos vivem a história que permite à Europa emergir na pós-história. Os Europeus precisam de fazer um balanço de uma história de colonialismo, fascismo e todos os acontecimentos que marcaram a História do século XX. O problema da Europa é que caminha no sentido da despolitização e do enfraquecimento da sua democracia. Eis as questões de George Weigel à Europa:

*«Porque é que a Europa está a caminho daquilo que o filósofo e político francês Pierre Manent denomina «despolitização»? Porque é que, tal como diz Manent, a Europa se entorpece com humanitarismo para esquecer que cada vez existe menos politicamente? (...) Porque é que muitos dos dirigentes europeus insistiram em que a nova Constituição europeia incluísse um acto deliberado de amnésia histórica destinado a varrer da memória política do continente um milénio e meio de contributos do Cristianismo para a compreensão dos direitos humanos e da democracia?» (WEIGEL, p. 50).*

Estas são algumas interrogações à Europa, para além da questão do despovoamento de facto e do suicídio demográfico. De facto nenhum país da Europa Ocidental tem uma taxa de natalidade que permita repor a sua população. A Europa está velha e enfraquecida: «O que se estará a passar quando um continente inteiro, que é hoje rico e mais saudável que nunca, se recusa a criar um futuro humano no sentido mais elementar, criando uma nova geração? Porque é que estes Europeus não admitem que estes dados demográficos – sem paralelo na história da humanidade na ausência de guerras, epidemias ou catástrofes naturais – são a realidade que define o seu século XXI?» (WEIGEL, p. 50).

As respostas a estas e tantas outras interpelações sobre a história da Europa do século XX, é a convicção de que as correntes mais profundas da história são espirituais e culturais, e, aqui reside a causa de todos os problemas da Europa. A História é impulsionada pela cultura – por aquilo que os homens e mulheres pensam, respeitam, estimam e veneram; pelas suas expressões artísticas; por aquilo que consideram verdadeiro e bom; pelas expressões de tudo isso na língua, na literatura e na arte; em suma, por aquilo que as sociedades estão dispostas a dar a vida. Todos os problemas da Europa são a expressão de uma crise profunda de valores espirituais da Europa e da crise dos próprios europeus que vivem sem esse farol a iluminar a democracia europeia. A Europa está moribunda e precisa que os europeus lhe devolvam o espírito e herança histórica, lhe devolvam a alma europeia que sirva de baluarte para uma nova democracia na Europa, que seja espelho da vitalidade e vontade dos cidadãos europeus. É preciso que a cidadania europeia seja uma realidade na recuperação dos valores da civilização e da cultura europeias e na arquitectura de uma democracia participativa. Eis a

resposta para o problema da Democracia Europeia.

## OS DILEMAS DA DEMOCRACIA NA EUROPA: POR UMA UNIÃO EUROPEIA DOS CIDADÃOS

A União Europeia está a viver tempos difíceis e o seu futuro depende da forma como conseguir ultrapassar as crises do presente. A crise social é, de longe, a mais preocupante porque não se resolve por critérios de convergência económicos, mas, antes, pela adesão dos cidadãos ao projecto europeu. Como dizia Louise Weiss, uma Europa sem os Europeus não tem o menor sentido, percebendo que esta unidade não podia fundamentar-se em interesses económicos, mas, em valores lapidares que fazem parte de uma consciência europeia. Numa entrevista de Paul Collowald a Louise Weiss, compreendemos a Europa que esta mulher idealiza:

*“Si les Européens prenaient conscience de ce fonds commun de culture qui existe depuis le Moyen Age, (...) je crois que cette prise de conscience faciliterait la solution des questions purement matérielles; parce que l'on parlerait entre gens qui ont le même but fondement et pour lesquels les questions économiques s'inscrivent en leur temps dans un cercle restreint et qui doivent chacune recevoir une solution, mais inspirée de cette culture et aidée par elle. En somme, l'idéal serait, (...) que chaque Européen se disse: je suis Européen et Italien; je suis Européen et Anglais, que la spécificité qui forme la richesse de notre civilisation reste comme l'apanage des patries, et que ces patries se sentent indissolublement liées par une manière de penser et de sentir qui aboutit en fin de compte, et en trois mots, à la defense des droits de l'Homme” (WEISS, 1979).*

Esta realidade foi vivida e sentida com muita intensidade por Louise Weiss. Foi a partir dela que pensa esta realidade europeia para arquitectar os *Combats pour l'Europe*, ou seja, as vias necessárias para edificar uma nova Europa. Ela tinha presenciado os grandes acontecimentos do século para aprender a lição, também interiorizada por outro vulto da época, Hans-Georg Gadamer, quando reflecte a *Herança e Futuro da Europa*:

*“Com os meus oitenta e cinco anos, sou um dos filhos mais velhos do século, de cuja inspecção trata esta série de conferências. Vivi esta época tempestuosa desde os meus anos de infância até hoje e, por isso, posso ser considerado uma testemunha, não com a pretensão de falar dos acontecimentos políticos e sociais como especialista, mas como uma testemunha que recorda tudo o que aconteceu com o objectivo de averiguar qual a relação que a filosofia – ou seja, o campo sobre o qual tenho algo a dizer – tem com a situação de todos nós, com os nossos temores, as nossas esperanças e as nossas expectativas” (GADAMER, p. 7).*

Estas palavras foram vividas e sentidas, também, por Louise Weiss. Foi este o seu tempo. Ela foi uma “testemunha” de um tempo tumultuoso. Contra todas as tempestades, ela assume esses “combates

pela Europa". Para nós, os leitores, a grande lição é ficar com a consciência de que todas as teorias precisam de uma sustentabilidade social e política. Não ter a ilusão da possibilidade de inventar um futuro para a Europa, sem ter consciência dessa realidade europeia. Não desligar o pensamento da prática vivida. Enfim, não criar uma torre de marfim ou, como diz Gadamer, "o mito da torre de marfim onde vivem os teóricos é uma fantasia irreal. Todos nos encontramos no meio da estrutura social" (GADAMER, p. 8).

Tanto Hans-George Gadamer como Louise Weiss, sobreviveram a duas guerras mundiais e sofreram as suas consequências. Não admira, portanto, que não caiam na tentação da torre de marfim. Os combates de Louise têm origem em acontecimentos vividos e gravados na memória. Como se interrogava Hofmannstahl: *"De que serve ter visto muitas coisas?"*. Ou, como confia Gadamer: "Assim, ficou gravado na minha memória o momento em que rebentou a guerra de 1914, quando exclamei com a primeira leviandade de um rapaz curioso: *"Que bom!"*, e o meu pai respondeu com a testa franzida: *"Não sabes o que dizes"*". Relembremos que a Europa comunitária foi criada primeiro que tudo para salvaguardar a paz e a paz entre as nações exige uma paz no espírito dos seus povos. Lembremos que o preâmbulo da ONU refere que é no espírito dos homens que nascem as guerras e será no espírito dos homens que terão de erguer-se os baluartes da paz.

Os tempos são de grandes tumultos sociais e os populismos e os nacionalismos emergentes, mostram a necessidade de reinventar a paz. Não se trata de unir culturas, mas de aceitar as diferenças como sinal de vitalidade da união e de riqueza para todos. A diversidade enriquece o todo se a aceitação da diferença for um dos valores europeus e o cosmopolitismo europeu integrar essa multiculturalidade. Os Direitos Humanos têm de ser a prioridade da União, no respeito pela dignidade do Homem e na solidariedade entre todos.

A Europa actual enfrenta imensos desafios: a crise económica, a emigração, a questão dos refugiados, o choque de culturas, os nacionalismos, desafios-problemas, que podem ser precisamente a chave para o renascer do projecto europeu, agora aprofundado de acordo com as ideias que estiveram na sua génese de uma verdadeira união entre os povos. O objectivo de preservar a paz é a melhor prova de sucesso, garantida ao longo de sessenta anos. Mais razões não existissem, só por isso, valeu a pena a União por ser tão bem sucedida nessa meta. É este o grande estímulo para enfrentar as grandes crises da actualidade, e o caminho a seguir poderá ser uma Democracia Transnacional que consiga ultrapassar estes problemas e desafios.

É preciso comunicar isto aos europeus porque o maior dos problemas, é a falta de comunicação entre a Europa e os Europeus. É preciso falar da História e da Cultura Europeia, É preciso falar das raízes greco-romanas e cristãs da civilização europeia. A União Europeia é muito mais do que uma integração económica ou um sistema político híbrido. A Europa mudou as relações entre Estados e povos que enfrentaram e morreram em guerras do século XX. O Sonho europeu é de manter a paz e de gerar vida, desejando que as futuras gerações possam viver em paz. Cabe a cada um dos europeus alimentar o sonho e contribuir para um projecto de sucesso para a paz. A Europa dos «pequenos passos» está na hora de dar o passo de serem os Europeus a construir a Europa Socia. Finalmente, é preciso falar dos ideais dos visionários da Europa, das razões para criarem uma Europa Unida e do sonho dos pais fundadores. Nesse dia, os europeus acordarão para a Europa e vão querer ser europeus de corpo e espírito.



## REFLEXÕES FINAIS: A NOSSA EUROPA – QUE PODEMOS FAZER?

A Europa tem a possibilidade de mostrar ao mundo a sua história, a sua cultura, a sua filosofia, ou seja, o seu património material e imaterial. A Europa tem de se unir para não ficar calada nem dividida perante os problemas do mundo contemporâneo. Diz Saramago:

*“Uma Europa de culturas plurais, uma Europa descentrada, uma Europa de diferenças estaria obrigada, por essa nova natureza sua, a fazer observar uma relação de paridade operacional entre as diversas culturas que a compõem, todas elas, sem excepção. Teria de respeitar o espaço próprio de cada uma como parceira de pleno e inteiro direito, sem sujeição a outras que, também por razões de ordem política e estratégia geral, se têm comportado como «imperializantes» por uma espécie de «direito divino», recolhendo daí todos os benefícios, sem esquecer as vantagens grosseiramente materiais que qualquer tipo de hegemonia costuma facilitar. Uma Europa, assim, termo de um binómio complexo em que o outro termo fosse o Universal, nunca seria uma Europa culturalmente colonizada nem dominada por um ou dois dos seus países. Essa Europa, enfim rejuvenescida, seria a da pluralidade de culturas, a desejada Europa sem centro, uma Europa não de clientes, mas de cidadãos, ou, mais simplesmente, uma Europa de pessoas. Sem excepções que matam nem hegemonias que assassinam – o que pressuporia, provavelmente, a necessidade de um entendimento também novo da Democracia”.*

Conscientes de que a Europa se encontra hoje numa encruzilhada, não se vislumbrando a luz no meio de tantas trevas, parece que a Europa está “ferida de morte” ou de que o futuro é incerto e sombrio. Parece incapaz de reencontrar o caminho que trilhou durante sessenta anos, e, são a prova de maturidade e de conseguir continuar a caminhar. As crises são uma evidência e oportunidades de crescimento, ultrapassando as “inquietações” e o “desassossego” de que fala Jurgen Habermas, aos 82 anos, propondo uma nova via europeia que substitua os actuais tratados através da criação de uma comunidade cosmopolita e de uma arquitectura institucional no plano mundial.

A Europa não se esgota nem se limita nas suas fronteiras. A resposta à crise europeia é a resposta ao mundo, cabendo à União um papel primordial neste cosmopolitismo. A Europa acorda e volta a ser a pioneira da História e o baluarte dos valores fundamentais para todos os povos. A Europa ao arrumar-se enquanto “casa comum europeia”, abre-se ao mundo através dos alicerces para a comunidade mundial. Será este o renovar da “utopia” de Kant na *Paz Perpétua*? Um Estado de povos que englobasse todos os povos da terra. É esta a solução retomada por Jurgen Habermas: uma União Europeia que se transcende a si própria e se torna missão para os outros na construção de uma nova comunidade mundial. Para ambos os filósofos, a Europa reencontra-se, saindo para fora de si mesma, envolvendo os europeus nos objectivos primordiais da sua existência e centrando-os na construção europeia.

Habermas propõe à União Europeia ser o caminho pioneiro para a uma sociedade mundial constituída politicamente. O rumo a seguir passa pela defesa de uma “federação desestatizada” que se

apoia na participação dos Povos e dos cidadãos da Europa e que substitua o “federalismo executivo pós-democrático” pelos Estados e seus governantes. Em segundo lugar que as competências transferidas pelos Estados nacionais para a dimensão supranacional, resultem do envolvimento directo dos cidadãos. Os povos e os cidadãos são sujeitos activos no novo poder constituinte e, como tal, aceitarão esses direitos estabelecidos de forma democrática. Está subjacente uma ideia de “transnacionalização da democracia” ou de “democracia transnacional” que ponha termo à fragilidade da Democracia na Europa. E nesta democracia, os cidadãos são chamados a uma intervenção democrática e a assumirem o presente e o futuro da construção europeia. Os cidadãos deixaram de ser espectadores do projecto europeu ou de retaliadores, porque passarão a ser os actores e os autores do projecto europeu.

Se tivéssemos que resumir numa frase, o essencial deste artigo, o caminho seria seguir a magistral afirmação de Bronislaw Geremek: “Après avoir fait l'Europe, nous devons maintenant faire des Européens sinon nous risquons de la perdre” (GEREMEK, p. 101). É o próximo caminho a percorrer no sentido do aprofundamento do projecto europeu, depois de um caminho de alargamento, é preciso mais Europa, no sentido de continuar o primeiro projecto anunciado por Jean Monnet de “fazer a Europa” e concretizado por meio de “pequenos passos” institucionais. Decorrido mais de meio século, urge iniciar um segundo projecto de “fazer os europeus”, porque a Europa não pode continuar sem o envolvimento dos europeus. Um futuro para a Europa será possível se forem eles os principais actores desta história de sucesso, mas, que precisa de ser reinventada. Termina, prestando homenagem ao meu mestre e europeu, Francisco Lucas Pires que não se cansou de afirmar que somos todos “aprendizes de cidadão da Europa sem muro”.

## BIBLIOGRAFIA

- 50 Anos de Europa (1997), *Os grandes textos da Construção Europeia*, Lisboa, Gabinete do Parlamento Europeu em Portugal.
- ÁLVARES, Pedro (2009), *O Tratado de Lisboa e o Futuro da Europa*, Lisboa, Comissão Europeia.
- CAMPOS, João Mota de (1989), *Direito Comunitário*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Comissão Europeia, Towards European Citizenship (9 de Junho de 2017). <http://ec.europa.eu/justice/citizen/>
- GADAMER, Hans-Georg (2009), *Herança e Futuro da Europa*, Lisboa, Edições 70.
- Geremek, Bronislaw (Dir.) (2007), *Visions d'Europe*, Paris, Odile Jacob, ISBN-13: 978-2738120113
- HABERMAS, Jürgen (2011), “A União Europeia perante a decisão entre a democracia transnacional e o federalismo executivo pós-democrático”, in *Um ensaio sobre a Constituição da Europa*, (2011) Lisboa, Edições 70, ISBN 9789724417004.
- HABERMAS, Jürgen (2012), *Um ensaio sobre a Constituição Europeia*, Lisboa, Edições 70.
- HENRIQUES, Miguel Gorjão (2010), *Direito da União. História, Direito, Cidadania, Mercado Interno e Concorrência*, Coimbra, Almedina, ISBN 9789724055541.
- MARTINS, Ana Maria Guerra (2011), “Os fundamentos axiológicos da União Europeia após o Tratado de Lisboa. Um estudo sobre o artigo 2º do TUE”, in *A União Europeia segundo o Tratado de Lisboa. Aspectos Centrais*, Nuno Piçarra (coord.), Coimbra, Almedina, ISBN: 9789724046297.
- MARTINS, Ana Maria Guerra (2014), *Curso de Direito Constitucional da União Europeia*, Coimbra, Almedina, ISBN 9789724023533.

- MORIN, Edgar (2007), *Cultura e Barbárie Europeias*, Lisboa, Piaget Editora.
- MOURY, Catherine (2016), *A democracia na Europa*, Lisboa, Fundação Manuel dos Santos, ISBN978-989-8838-49-0
- RAFAEL, Ramia Muneratti (2014), *A Democracia na União Europeia. O Parlamento Europeu e a redução do deficit democrático*, Brasília, UNICEUB, ISBN978-85-61990-34-3.
- RIBEIRO, Maria Manuela Tavares (coord.) (2002), *Identidade Europeia e Multiculturalismo*, Coimbra, Quarteto Editora, ISBN: 972-8717-53-9.
- SARAMAGO, José (2011), *Que Europa queremos?* Conferência proferida em 1999. Publicada pela Fundação Saramago. Disponível em <http://cuaderno.josesaramago.org/152433.html>. Acesso em 25 de Janeiro de 2018.
- WEIGEL, George (2004), "O problema da Europa...que é também nosso", in *Revista Nova Cidadania n.º 40*, Lisboa, Principia Editora.
- WEISS, Louise (1984), *Mémoires d'une Européenne. Un Combat pour l'Europe*, Lausanne, Fondation Jean Monnet Pour l'Europe. Centre de Recherches Européennes.

# PENSAR A DEMOCRACIA COMO ALGO AO NOSSO ALCANCE?

POR

*Maria Sousa Galito<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este pequeno artigo debruça-se sobre três conceitos, democracia, justiça e populismo. Conceptualiza os termos. Tenta explicar porque a Democracia traduz a vontade do povo, e porque o Estado de Direito Democrático só sobrevive quando a justiça funciona e a impunidade não alastra, admitindo que a população almeja bem-estar e reconhecimento, mas se revolta contra o sistema que a negligencia, tornando-se vulnerável ao populismo.

**Palavras-Chave:** Democracia; Justiça; Populismo.

**Abstract:** This short article focuses on three concepts, democracy, justice and populism. Conceptualizes these definitions. It explains why Democracy translates the will of the people. It enlightens why the Rule of Law only survives when justice works and impunity doesn't spread, when the people desires welfare and recognition, but revolts against a system that neglects its needs and therefore becomes vulnerable to populism.

**Keywords:** Democracy, Justice, Populism.

## INTRODUÇÃO

O artigo divide-se em dois capítulos. O primeiro responde às seguintes questões: o que é a Democracia, o que é um Estado de Direito Democrático, o que é a justiça, o que é a impunidade, quais são os pilares da paz social, de que forma se pode ter menos ou mais Democracia. Um segundo capítulo estuda o conceito de populismo; tenta explicar porque é um fenómeno político e um paradoxo democrático; e procura compreender se é ideológico, em que contextos propaga e quais os alvos do seu extremismo.

---

<sup>1</sup> Maria Sousa Galito. Investigadora Integrada do CEa/CSG (Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina, do Consórcio/Centro de Ciências Sociais e Gestão) do ISEG/UL (Instituto Superior de Economia e Gestão, da Universidade de Lisboa). Investigadora Associada do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Doutorada em Ciência Política e Relações Internacionais no Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa (IEP-UCP). Pós-Graduação em Ciência Política e Relações Internacionais (IEP-UCP). Mestrado em Economia (Universidade de Nantes, França). Licenciatura em Economia (Universidade de Évora). Auditora do Curso de Defesa Nacional (Instituto de Defesa Nacional). Curso de Formação Especializada para Observadores de Curto Termo. Investigadora desde 2006. Professora auxiliar durante cinco anos. Longa experiência enquanto oradora, com publicação regular de artigos de investigação no âmbito nacional e internacional.

## 1. Democracia e Justiça

**O que é a Democracia?** A expressão provém do grego. Demos reporta-se a um grupo populacional. O sufixo *kratos* (*krateîn*) parece indicar força ou poder. Democracia traduz-se pelo "poder do povo" (Ober, 2007: 1). Também pode significar o poder de muitos (não necessariamente do povo ou da maioria) ou dos eleitores da *polis* (cidade). Está relacionada com a vontade comum.

A Democracia ateniense serve de referência ao modelo atual, mas era exercida de forma direta, com base em princípios de isonomia (igualdade dos cidadãos perante a lei), isagoria (garantia de acesso ao cargo público) e isotmia (direito de participação nas assembleias)<sup>2</sup> no contexto de uma cidade-Estado. Hoje em dia, em países de grande extensão territorial e milhões de eleitores, o sistema é representativo e maioritariamente indireto, para ser exequível e minimamente eficaz.

A terminologia resulta de uma evolução histórica, que pincelou a tela com as cores características de cada época<sup>3</sup>. Poderá ser um "governo do povo, pelo povo, para o povo" (Abraham Lincoln)<sup>4</sup> e entende-se como uma organização política que perpetua o contrato social e a legitimação de um Estado que garante os direitos individuais.

A Democracia é uma forma de exercer o poder<sup>5</sup> ou de alguma soberania popular<sup>6</sup> que vela pelos direitos fundamentais dos cidadãos. Os ideais da Revolução Francesa eram igualdade, fraternidade e liberdade. Hoje em dia, invoca-se a igualdade de oportunidades, a solidariedade social e a liberdade dentro da lei e da ordem. Na democracia representativa: «(...) a participação popular é indireta, periódica e formal, por via das instituições eleitorais que visam a disciplinar as técnicas de escolha dos representantes do povo.» (Silva, 2000: 137); ou semidirecta no caso dos referendos, por exemplo.<sup>7</sup>

A Democracia chegou a ser considerada a panaceia de todas as soluções, mas «(...) o tema da democracia, tão celebrado após a queda do Muro de Berlim, agora recebe *mixed press*. Sinais de falta de confiança no/e o declínio da legitimidade dos sistemas democráticos (...) estão a emergir em muitas partes do mundo.» (Large e Sisk, 2006: 1). De facto, a reputação de um regime político é mais do que um exercício teórico e «(...) a credibilidade da democracia, enquanto sistema político, depende cada vez mais do como funciona (prática) e no que (se) fornece.» (Large e Sisk, 2006: 2). Sobrevive

<sup>2</sup> Bonavides, 2002: 270.

<sup>3</sup> Decorre de um «(...) processo de continuidade transpessoal, irredutível a qualquer vinculação do processo político a determinadas pessoas.» (Canotilho, 2002: 289).

<sup>4</sup> «*Government of the people, by the people, for the people, shall not perish from the Earth.*» (Abraham Lincoln, 19/11/1863, "The Gettysburg Address". In Gienapp, 2002: 184).

<sup>5</sup> O «(...) princípio democrático não elimina a existência das estruturas de domínio, mas implica uma forma de organização desse domínio. Dai caracterizar-se o princípio democrático como princípio de organização da titularidade e exercício do poder.» (Canotilho, 2002: 290).

<sup>6</sup> «(...) a constituição condicionou a legitimidade do domínio político à prossecução de determinados fins e à realização de determinados valores e princípios (soberania popular, garantia dos direitos fundamentais, pluralismo de expressão e organização política democrática); normativo-processualmente, porque vinculou a legitimação do poder à observância de determinadas regras e processos (*Legitimation durch Verfahren*). (...) O princípio democrático constitucionalmente consagrado é mais do que um método ou técnica de os governantes escolherem os governados, pois, como princípio normativo, considerado nos seus variados aspetos políticos, económicos, sociais e culturais, ele aspira a tornar-se impulso dirigente de uma sociedade» (*Id. Ibid.*: 287-288)

<sup>7</sup> «(...) com a democracia semidirecta, a alienação política da vontade popular fez-se apenas parcialmente. A soberania está com o povo, e com o governo, mediante o qual essa soberania se comunica ou exerce, pertencente por igual ao elemento popular nas matérias mais importantes da vida pública. Determinadas instituições, como o *referendum*, a iniciativa, o veto e o direito de revogação, fazem efetiva a intervenção do povo, garantem-lhe um poder de decisão de última instância, supremo, definitivo, incontestável.» (Bonavides, 2002: 275).

enquanto promove o desenvolvimento económico sustentável, o bem-estar geral da população, defende os direitos humanos e concede poder à sociedade civil para se organizar dentro de um espaço de liberdade e respeito. O sistema torna-se justo quando confere igualdade de oportunidades e combate a exclusão social.<sup>8</sup>

A Democracia não é perfeita, porque o sistema é constituído por pessoas que também não o são. Sofre com escândalos de corrupção e crises de representação. Regista grande abstenção nas eleições e desinteresse/ descrença dos cidadãos nos candidatos, nos partidos políticos e/ou nos governos. Periodicamente, vencem os programas extremistas e anti sistémicos, capazes de derrubar barreiras que supostamente impedem o ajustamento social, mas que correm o risco de tornar o Estado ainda mais desequilibrado e injusto.

**O que é um Estado de Direito Democrático?** A Constituição é um código de leis, enquanto expressão do contrato social, que confere enquadramento a uma Democracia, que impõe limites à atuação dos cidadãos, com base em valores comuns, que velam pela segurança, pelo bem-estar e pela identidade de um determinado território.

As leis implicam limites. Os tribunais castigam os infratores, aqueles que desrespeitam os trâmites civilizacionais, definidos pelo código de valores de um Estado. Nem todos os povos seguem os mesmos princípios morais, religiosos e sociais. Se o objetivo for respeitar essa diversidade, por questões de segurança, deve haver fronteiras políticas entre culturas diferentes, sobretudo se estas forem incompatíveis; por exemplo, entre as que são favoráveis ou contrárias à pena de morte, as que admitem o aborto ou defendem o direito à vida, as que aceitam a poligamia (que criam tribos e aldeias) ou as que protegem a monogamia normativa (sociedades baseadas na família), as que preferem a guerra justa a uma paz injusta ou vice-versa, as que admitem a castração feminina como tradição ou as que a entendem como atentado aos direitos humanos, etc. Um Estado não pode aceitar *x* e o seu contrário, pois onde não há limites, não se consegue aplicar a justiça.

**O que é a justiça?** É sinónimo de iniquidade. É uma forma de desrespeito. Os códigos de leis existem para conferir garantias aos cidadãos e corrigir procedimentos. A impunidade do ponto de vista jurídico «(...) pressupõe a falta de castigo para um determinado delito.» (Machado, 2006: 278)

O elixir da juventude confere dinamismo à sociedade, mas é a maturidade que a cimenta. Numa sociedade pacífica, não é raro um ator dizer que gosta de ser o *mau da fita*, ou um miúdo que adora *quebrar as regras*. Um político pode ganhar votos ao afirmar-se *anti-sistema*. Mas a paz não é um pré-requisito, não está garantida, é uma construção diária, promovida pelo esforço conjunto da coletividade. Um indivíduo dificilmente consegue pôr em causa o sossego coletivo, mas se liderar um movimento subversivo, pode. Se a maioria das pessoas não cumpre a lei, não há Estado de Direito Democrático.

---

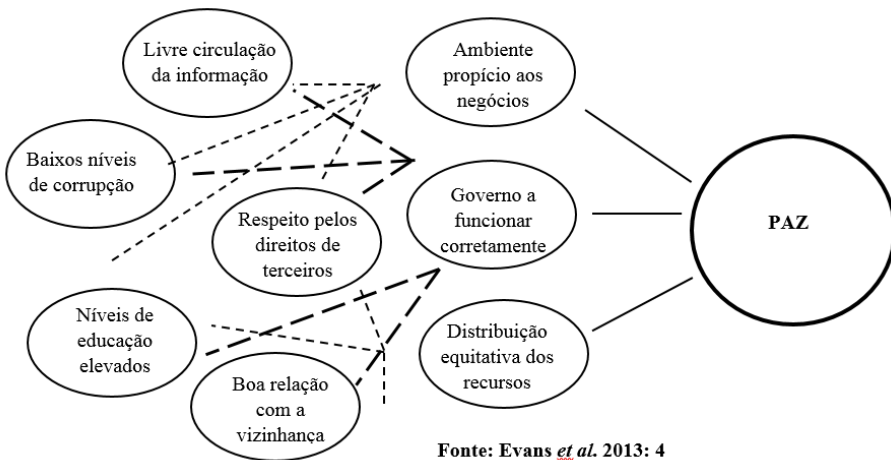
<sup>8</sup> «A teoria do reconhecimento não é uma teoria democrática na aceção mais usual do conceito. Pelo menos, não foi proposta como tal. Trata-se de uma teoria da justiça que ganhou diferentes contornos em autores distintos. No entanto, em todos eles, o foco é pensar as condições de superação de formas de opressão social que sistematicamente subordinam alguns indivíduos e grupos a outros. A teoria parte, pois, da constatação da desigualdade para conceber rotas profícuas em direção à emancipação e a um mundo mais igualitário.» (Mendonça, 2012: 119).

**O que é a impunidade?** É a falta de justiça. Admitindo que as pessoas vivem em conjunto para se sentirem mais seguras, sob a alçada do Estado, que tem por missão protegê-las do crime e do sofrimento, então, a percepção de impunidade corrompe o equilíbrio social.

O Estado de Direito Democrático deixa de funcionar quando falha redondamente e de forma generalizada no cumprimento das suas premissas. Não é uma questão teórica, é prática; não é individual, é coletiva; não é partidária, é centralizada; não é ideológica, é funcional. Por exemplo, se num país há incêndios com mão criminosa, compete aos polícias capturar os incendiários e aos tribunais condená-los. Se durante décadas os fogos aumentam e alastram a todo o território, os delinquentes são deixados à solta e reincidem em atos que provocam muitas vítimas e elevada destruição, a população sente-se abandonada à sua sorte. A sensação de impunidade é corrosiva e pode por em causa o governo ou até o regime político, porque é a própria segurança do povo que está em causa.

A aplicação da justiça impede que os infratores reincidam e promove a paz social, que se constrói com calma, sem espírito de vingança. «Para se contrapor à barbárie é preciso cidadania, condições de vida e sanções legais dentro do direito, numa cultura de respeito que seja exigida não só debaixo para cima, mas também de cima para baixo.» (Faleiros, 2004: 17).

**Figura 1. Pilares da Paz.**



**Quais são os pilares da paz social?** Propõem-se três: governança, distribuição eficaz de recursos e ambiente propício aos negócios. Estes abrem portas à livre circulação da informação, à diminuição da corrupção, a bons níveis de educação, ao respeito pelos direitos e garantias de terceiros e a uma relação saudável com terceiros. (cf. Figura 1)

Para não haver défice democrático, o plano de atuação pode ser desenvolvido a quatro níveis: cidadania e prestação de contas vertical, horizontal e externa. (cf. Tabela 1)

**Tabela 1. Menos e Mais Democracia.**

	<b>Menos Democracia (déficit democrático)</b>	<b>Mais Democracia (Estado de Direito Democrático)</b>
Cidadania	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cidadania não abrangente;</li> <li>• Direitos não reconhecidos e frágeis;</li> <li>• Barreiras à liberdade de expressão.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Políticas inclusivas e apoio às minorias;</li> <li>• Apoio à liberdade de imprensa;</li> <li>• Liberdade de associação e manifestação.</li> </ul>
Prestação de Contas vertical (vertical accountability)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Eleições injustas e não livres;</li> <li>• Sistema eleitoral distorcido e mal fiscalizado;</li> <li>• Pouca relação entre estruturas político-administrativas e a sociedade civil;</li> <li>• Estruturas de governação demasiado centralizadas.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Democracia robusta e efetiva a nível municipal, regional e nacional;</li> <li>• Partidos políticos efetivamente democráticos e rotatividade no poder;</li> <li>• Consenso sobre regras democráticas;</li> <li>• Sinergias entre os diferentes agentes;</li> <li>• Combater o abuso dos grupos de pressão e/ou das elites.</li> </ul>
Prestação de Contas horizontal (horizontal accountability)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Política como um jogo de soma nula (<i>zero sum game</i>);</li> <li>• Constituição não reconhece diferenças regionais e sociais;</li> <li>• Falta de controlo democrático das forças militares, policiais e dos serviços secretos;</li> <li>• Falta de transparência governamental, de fiscalização legislativa e judiciária.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Investir no <i>rule of law</i>;</li> <li>• Separação de poderes do Estado. Independência entre os corpos legislativo, executivo e judicial;</li> <li>• Parlamento forte e atuante na discussão processual e de conteúdos atuais e relevantes para a sociedade;</li> <li>• Meios de Comunicação independentes e capazes de transmitir notícias credíveis para todo o país.</li> </ul>
Prestação de Contas Externa	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dependência externa e falta de margem de manobra nas negociações internacionais;</li> <li>• Restrições à soberania nacional nos acordos internacionais assinados Déficit democrático das organizações internacionais que atuam no país.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Alianças internacionais mais variadas e complementares, que evitem a dependência do país;</li> <li>• Diversificação de mercados de exportação e de investimento;</li> <li>• Atrair apenas IDE que sirva os interesses nacionais. Não perder centros de decisão.</li> </ul>

Fonte: Autora (baseado em Large e Sisk, 2006: 108-109)

A cidadania é integradora, respeita os princípios da igualdade (de oportunidades), fraternidade (solidariedade social) e liberdade (dentro da lei). O Estado deve defender a vontade da maioria, proteger as minorias, tomar medidas contra a exclusão social e promover ambiente favorável à circulação de informação credível. Os cidadãos devem ser livres de se expressar e manifestar, desde que não ponham em perigo pessoas e bens.

As eleições precisam ser justas e transparentes. Era importante que os recursos fossem distribuídos de forma equitativa, enquanto o sistema promove a troca de sinergias a vários níveis (municipal, regional, nacional). Governar não deve ser um jogo de soma nula, em que, para alguém ganhar, os outros têm de perder.



A riqueza nacional não pode estar acessível apenas às elites ou aos grupos de pressão. A negociação entre os parceiros sociais deve ser equilibrada, levando em consideração a escassez dos recursos e que as fatias do bolo não podem ser entregues sempre à mesma classe de privilegiados. Num Estado todos devem receber a parte que lhes concerne e lhes é devida.

Um país deve ter políticas públicas de gastos controlados, ao mesmo tempo que abate a dívida externa e controla o déficit público; e apostar num sistema de alianças que efetivamente promova o interesse nacional no xadrez globalizado. Enquanto o Estado depender do exterior, terá sempre supervisão internacional, direta ou indireta. De nada adiante reclamar independência política sem meios para governar, nem coragem para afirmar a identidade de um povo ou para defender o território de uma ameaça exterior.

Sem justiça não há paz nem Estado de Direito e a Democracia cede ao populismo e desemboca, mais cedo ou mais tarde, em autoritarismo, seja de direita (ditador) ou esquerda (ditadura do proletariado). Até os países que reclamam ser Estados de Direito Democrático, precisam cuidar da saúde dos seus regimes, dos seus territórios e da sua gente, promover a integração e a participação da sociedade civil nos assuntos de interesse coletivo, controlar o crime e a percepção de impunidade. A cidadania é, ao mesmo tempo, um direito e uma responsabilidade.

## 2. Populismo

O populismo é um fenómeno político<sup>9</sup> que deflagra contra a injustiça. Quando o Estados de Direito Democrático falha, de forma generalizada, perante os seus cidadãos, estes tornam-se vulneráveis ao populismo.

**Mas o populismo é exatamente o quê?** O seu conceito específico não é consensual.<sup>10</sup> Divisões históricas<sup>11</sup>, geográficas ou ideológicas interferem na tentativa de defini-lo. Sabe-se que tem natureza camaleónica.<sup>12</sup> Está associado a diferentes tipos de políticos. Parece alastrar em várias regiões do

---

<sup>9</sup> «O populismo, enquanto fenómeno político e a sua relação com a democracia é atualmente uma fonte de debate animado (...)» (Ostiguy, 2001: 1).

<sup>10</sup> «Como muitos dos termos do léxico da ciência política, o populismo é marcado por um elevado grau de contestação. (...) podemos argumentar que o populismo é usado de forma tão abrangente – e normalmente de forma derogatória para denegrir qualquer personalidade de quem não se gosta, que perdeu o seu valor analítico e o seu significado. Para outros, o debate sobre o populismo indica que o conceito é importante e promissor.» (Moffitt e Tormey, 2014: 382).

<sup>11</sup> «Fazendo um apanhado dos movimentos sociais 'populistas' da História, o conceito de populismo já foi aplicado aos protestos dos agricultores americanos, tal como aos movimentos dos *narodniki* da Rússia do final do séc. XIX. Depois o termo tornou-se popular nos anos 60 e 70 quando foi atribuído à natureza alusiva dos regimes políticos nos países do Terceiro Mundo governados por líderes carismáticos. Era aplicado sobretudo no contexto político da América Latina. Hoje em dia o populismo está relacionado com um grupo diversificado de atores e políticas. Silvio Berlusconi, Hugo Chávez, Mahmoud Ahmedinejad, Geert Wilders, os polacos irmãos Kaczynski são todos considerados líderes populistas por comentadores e vários agentes políticos.» (Azzarello, 2011: 9).

<sup>12</sup> «A literatura comparativa concorda, em termos gerais, que o populismo é confrontacional, camaleónico, cultural e dependente do contexto.» (Arter, 2010: 490).

globo.<sup>13</sup> Até no continente europeu veste roupagens dissemelhantes, consoante os contextos.<sup>14</sup>

Urge balizar o seu âmbito de análise. O populismo pode ser estudado a três níveis: classificação, descrição ou admoestação. Primeiro, define-se o conceito para distinguir os populistas, dos que não são. Segundo, adjetiva-se o fenómeno. A terceira questão é normativa, pois de uma perspetiva, o populismo traduz a “verdadeira vontade da maioria” e, de outra, “coloca em perigo a democracia”.<sup>15</sup>

**O populismo é ideológico?** A interpretação do conceito pode ser. Se o fenómeno é, depende da perspetiva. Um antagonismo anti-sistémico é, por si só, uma ideologia? Arengar contra um rival pode ser um discurso quase vazio de conteúdo, sobretudo se não defender um programa político definido, consistente, de aplicação prática.

Admitindo que o discurso implica o antagonismo entre duas entidades ‘inimigas’ (a favor e contra o povo), baseia-se no confronto entre “pobres e ricos”, “corruptos<sup>16</sup> e íntegros”, “nós e os outros”, ou seja, entre grupos rivais e homogêneos. Resulta da luta de poderes, sob a lei do mais forte, mas também pode assumir posição moralizante.<sup>17</sup>

Enquanto estratégia política visa enfraquecer as instituições impregnadas de ideologia adversária. Quando o líder autoritário quer continuar no poder, tenta impedir que outros governem em seu lugar. Seja como for, é sempre contra o Estado de Direito Democrático que incentiva à rotatividade e impede que um político se perpetue no poder.

O populista consegue mobilizar. Tem carisma. Pode gerar o culto à personalidade.<sup>18</sup> Um autoritário<sup>19</sup> ataca com discurso agressivo, arrogante ou teimoso. Um orador mais amável, simpático, janota e bem-falante, colhe mais votos em sociedades sofisticadas. Depende da postura que melhor funciona no contexto em análise.

Portanto, o populismo é defendido por agentes carismáticos, pode ser um tipo de discurso ou de estratégia política. Foi associado a regimes autoritários de Hitler e de Mussolini, como de Estaline. No séc. XXI, homens como Silvio Berlusconi e Hugo Chávez foram considerados populistas (Azzarello, 2011: 9). Ou seja, não é um fenómeno de direita ou de esquerda, é extremista.

---

<sup>13</sup> «Ideologia, partidos políticos, líderes e discurso populistas crescem e alastram da América à Europa e do Médio Oriente à Ásia Oriental. Mas ainda falta acordar sobre a forma de medir ou definir este fenómeno. Populismo significa coisas distintas para diferentes áreas geográficas, contextos históricos e ideologias.» (Dinç, 2016: 4).

<sup>14</sup> «Nas últimas duas décadas, o termo ‘populismo’ têm sido cada vez mais usado na Europa Ocidental – tanto na linguagem académica como vernácula. O conceito tem sido aplicado a uma gama alargada de partidos políticos como a *Front National* em França, *Die Linke* na Alemanha, o *British National Party* da Grã-Bretanha e o *Lijst Pim Fortuyn* da Holanda. Em resultado desta ampla aplicação, existe grande desentendimento sobre a forma como o populismo deve ser definido.» (Rooduijn e Pauwels, 2010: 2)

<sup>15</sup> Sikk, 2009: 2-5.

<sup>16</sup> «Embora os académicos não concordem numa definição de populismo, e várias concepções circulem simultaneamente, existe um denominador comum que a maioria partilha. O fundamento populista consiste numa relação antagonista entre “o (bom) povo e a (corrupta) elite”.» (Rooduijn e Pauwels, 2010: 3-4).

<sup>17</sup> «Primeiro, entendemos o populismo como um conjunto de ideias (...). É uma bordagem moralizante, dualista, crente na soberania popular, que exalta a opinião da maioria, ao mesmo tempo que caracteriza a oposição como imoral ou malévola. Opõe-se à abordagem do pluralismo que enfatiza a inevitável e desejável diferença de opiniões. O pluralismo almeja instituições que valorizem e protejam os direitos da minoria, enquanto segue a vontade maioritária; o populismo almeja clareza moral e trata a dissidência com suspeita, como se fosse perigosa. Enquanto o pluralismo prefere relações políticas baseadas na cooperação e na harmonia, o pluralismo encara o mundo como naturalmente antagonista.» (Hawkins, Riding and Mudde, 2012: 3).

<sup>18</sup> «O populismo baseia-se particularmente em políticas da personalidade.» (Taggart, 2000: 101).

<sup>19</sup> Hawkins, Riding and Mudde, 2012: 4.

Num Estado de Direito Democrático, o populismo é considerado anti-sistémico, ou seja, é alimentado pelas franjas do tecido social, não tanto pelos ricos ou pelos pobres, mas pelos insatisfeitos com o modelo de vida adotado. Sobretudo em países desenvolvidos, que já garantem a subsistência da classe média e a coesão social, o populismo é repudiado ou negligenciado. O seu conceito até pode ser reduzido a instrumento analítico.<sup>20</sup>

Mas ainda há sociedades muito assimétricas, em que os privilegiados são poucos. Nestes contextos, o populismo é a voz do povo. Os seus agentes são heróis contra a opressão das elites, a favor da integridade<sup>21</sup> ou contra a corrupção dos políticos corruptos. Os populistas reivindicam as fontes de riqueza e os recursos naturais e controlam as principais vias de transporte, como o *Robin dos Bosques* tirava aos ricos para dar aos pobres, de forma direta (não burocrática e anti-sistémica), ilícita (são *fora de lei*) e até violenta (através de emboscadas), mas plenamente justificável para os seus defensores<sup>22</sup>.

Os populistas comprometem-se com uma noção radical de igualdade política, a lutar pela supremacia do povo. Não estão integrados na sociedade que criticam, porque não podem, ou porque não querem, para que o eleitorado possa identificar-se com eles. São os não-alinhados, contrários aos interesses instalados, que se reúnem de forma mais espontânea do que os partidos políticos normais, mas não deixam de ser organizados ou até disciplinados na prossecução dos seus objetivos.

O populismo é prolífero onde os partidos políticos tradicionais perderam credibilidade (por estarem em crise, entretidos em lutas intestinas e estruturas obsoletas, afastados do cidadão comum ou que não se responsabilizam pelo que fazem. A sua retórica recorre a mensagens simples e diretas, facilmente percebíveis pelo cidadão comum.

O populista fala em nome do “povo”<sup>23</sup>. Afirma-se mais democrático do que qualquer outro político e protesta contra os excluídos do sistema. Na maior parte das vezes, a sua propaganda é enganosa. Muitos destes agentes falam em nome pessoal, com base em ideias ou ambições suas, que nada têm a ver com a vontade popular ou o interesse nacional. A informação que partilham tende a ser duvidosa, baseada em estatísticas adulteradas, ou em notícias falsas. Comportam-se de forma obsessiva, fundamentalista, radical. Os meios justificam os fins.<sup>24</sup> É comum surgir outra elite, a substituir a anterior, do tipo clientelista, criada em torno de familiares e amigos dos vencedores das eleições. Neste sentido, o populismo é um paradoxo democrático.

<sup>20</sup> Dinç, 2016: 6.

<sup>21</sup> «Quando os votantes temem que os políticos possam ser influenciados ou corrompidos pela elite rica, valorizam sinais de integridade. Como consequência, um político honesto à procura da reeleição, escolhe políticas “populistas” – isto é, políticas à esquerda do votante médio – como forma de assinalar que não foi tomado pelos interesses da direita. Políticos que são influenciados pelos interesses especiais da direita respondem com políticas moderadas ou de centro-esquerda.» (Acemoglu, Egorov, Sonin, 2013: 771).

<sup>22</sup> Almeja o enfraquecimento das instituições existentes para aplicar os seus programas de redistribuição da riqueza. (Id. *Ibid*: 802).

<sup>23</sup> «A categorização do ‘povo’ é criada por líderes que clamam incorporá-lo. Esta apropriação autoritária da população e dos seus valores tem significados contraditórios. Por um lado, o populismo restaura e valoriza o valor cultural do homem comum. Por outro, os líderes apropriam-se do significado do que é popular e tentam impor versões sobre a sua autenticidade (...) baseada na identidade de um povo encarado como uma unidade com uma voz e um só interesse, com o líder a representar os valores nacionais e democráticos.» (Martinelli, 2016: 20-21).

<sup>24</sup> «Esta tendência para políticas populistas aumenta quando o político quer muito manter-se no poder; quando há maior polarização entre as preferências políticas do eleitor médio e os interesses especiais da direita; quando a perceção sobre a corrupção dos políticos é superior; quando a informação que os votantes recebem é mais ruidosa; e quando há mais incerteza sobre o tipo de titulares. Também demonstramos que mandatos com frágeis limitações podem exacerbar, ao invés de reduzir, a inclinação populista das políticas.» (Acemoglu, Egorov, Sonin, 2013: 771),

**Quem é mais vulnerável ao populismo?** À partida, as camadas sociais menos instruídas, porque o discurso emotivo conforta os desiludidos, os marginalizados<sup>25</sup> ou os que auferem menos rendimentos. Mas não só. O politicamente correto pode estar a silenciar sectores menos óbvios, até abastados, que se sentem vilipendiados, ameaçados, discriminados, acossados por terceiros, quer seja esta perspetiva real ou ilusória.

O populismo parece estar em todo o lado<sup>26</sup> e alimenta-se de expetativas defraudadas<sup>27</sup>. Aproveita-se do desespero e de situações de crise (económica, social, política, religiosa, etc.). Prolifera onde o sistema é altamente competitivo ou demasiado lento ou onde não há misericórdia, e o desemprego abunda, tal como a incerteza ou a falta de segurança.

O populista pode ser oportunista e o caráter simbólico dos seus discursos apela à mente das pessoas. As elocuções são abstratas e indiretas, mas os ouvintes pensam que são diretas ou até pessoais, como se os oradores falassem diretamente aos seus ouvidos. Os alvos acreditam naquilo que ouvem e mobilizam-se no sentido de concretizar os objetivos traçados. Se estes forem alcançados, muda o sistema.

## CONCLUSÃO

Um Estado de Direito Democrático é um sistema representativo que vela pelos direitos e pelos deveres dos cidadãos. Mobiliza-se com base em valores culturais comuns, que definem limites de atuação e servem de base à elaboração de leis, sobre as quais se aplica a justiça, de forma a defender a segurança, o bem-estar e a identidade das populações dentro de um determinado território, para que não alastre uma sensação de desnorre, de incerteza e de impunidade.

Consoante o contexto, há mais ou menos democracia. A paz social baseia-se em conceitos de governança, de distribuição eficaz de recursos e de ambiente propício aos negócios, que dependem da matriz cultural. No âmbito internacional, não deve haver ingerência no *modus vivendi* alheio, quando há reciprocidade de tratamento, respeito pelos valores e pelas fronteiras uns dos outros. A paz, para se perpetuar, tem de ser justa.

---

<sup>25</sup> O populismo é «(...) todo o projeto político que se sustenta à larga escala, ao mobilizar sectores sociais marginalizados que torna publicamente visíveis e gera ação política contenciosa, enquanto articula retórica nacionalista anti-elite que valoriza o cidadão comum.» (Jansen, 2011: 82).

<sup>26</sup> «As democracias contemporâneas estão a ser desafiadas. As suas principais instituições e partidos políticos estão em crise há algum tempo, por uma variedade de razões, desde o declínio das ideologias, à tensão entre organizações partidárias e cidadãos, ao enfraquecimento da intermediação, à disseminação da corrupção, ao impacto dos meios de comunicação, à personalização da política. O populismo parece estar em todo o lado hoje em dia.» (Martinelli, 2016: 13).

<sup>27</sup> «As elevadas expetativas da maioria das pessoas saíram goradas pela "desafortunada herança do passado"; perversa burocracia, leis excessivas e obsoletas, partidos subdesenvolvidos, empresas públicas estagnadas ou ineficientes, agricultura ultrapassada e fragmentada, sociedade civil fraca e falta de cultura política moderna. Clivagens sociais foram desenvolvidas como resultado de consequências inadvertidas das reformas que distribuíram desequilibradamente o peso da transformação (desemprego, empobrecimento seletivo, competição desenfreada, imigração ilegal, aumento do crime) numa sociedade dividida entre os bem-sucedidos neste novo sistema e os que experimentaram, de forma objetiva ou subjetiva, perda ou fracasso e até idealização do passado. Esta situação criou clima social favorável ao crescimento dos partidos populistas (...)» (Id. *Ibid*: 19).

O populismo tem uma natureza camaleónica. Pode disseminar-se em diferentes regiões do globo e ser instrumental para ideologias definidas (tanto à esquerda como à direita) ou movimentos de revolta, mais ou menos espontâneos da sociedade. É sobretudo alimentado pelo desespero e pela necessidade de mudança. O seu discurso é extremista. O seu programa político é anti-sistémico, pode ser exequível ou não ter qualquer aplicação prática. Os seus agentes são carismáticos, conseguem mobilizar as massas mas, na sua maioria, são oportunistas.

## BIBLIOGRAFIA

- ACEMOGLU, Daron; EGOROV, Georgy; SONIN, Konstantin (2013), "A Political Theory of Populism". *The Quarterly Journal of Economics*, 128(2), pp. 771-805.
- ARTER, David (2010), "The Breakthrough of Another West European Populist Radical Right Party? The Case of the True Finns". *Government and Opposition*, vol. 45(4), pp. 484-504.
- AZZARELLO, Stefania (2011), "Populist Masculinities – Power and Sexuality in the Italian Populist Imaginary". *University of Utrecht*, Women's Studies Department, Institutum Studiorum Humanitatis, Women's Studies Department, Gemma Erasmus Mundus Master 'Women's and Gender Studies', Final Thesis, pp. 1-116.
- BONAVIDES, Paulo (2002), *Ciência Política*. São Paulo: Malheiros.
- CANOTILHO, José (2002), *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. Coimbra: Almedina.
- DINÇ, Pinar (2016), "Mapping Populism: Definitions, Cases, and Challenges to Democracy". Istanbul Policy Center, At Sabanci University, pp. 1-16.
- EVANS, Idris *et al.* (2013), "A Conceptual Model of Peacebuilding and Democracy Building: Integrating the Fields". *The Conflict Resolution and Change Management in Transitioning Democracies Practicum Group*, School of International Service, American University, Spring, pp. 1-38.
- FALEIROS, Vicente de P. (2004), "Impunidade e Inimputabilidade". *Serviço Social & Sociedade*, Ano 24, n.º 77, Abril, pp. 1-19.
- GIENAPP, William E. (2002), *This Fiery Trial: The Speeches and Writings of Abraham Lincoln*. Oxford: Oxford University Press.
- HAWKINS, Kirk; RIDING, Scott; MUDDE, Cas (2012), "Measuring Populist Attitudes". *CIDE/IPSA/C&M*, Committee on Concepts and Methods, Political Concepts, Working Paper Series, n.º 55, January, pp. 1-35.
- JANSEN, Robert S. (2011), "Populist Mobilization: A New Theoretical Approach to Populism". *Sociological Theory*, 29(2), pp. 75-96.
- LARGE, Judith; SISK, Timothy D. (2006), "Democracy, Conflict and Human Security: Pursuing Peace in the 21<sup>st</sup> Century". *International Institute for Democracy and Electoral Assistance*, Handbook Series, pp. 1-243.
- MACHADO, Bruno A. (2006), "Duas Leituras sobre a Construção Jurídica da Impunidade". *Brasília – Revista de Informação Legislativa*, Ano 43, n.º 171, julho/setembro, pp. 277-284.
- MARTINELLI, Alberto (2016), "Populism and the Crisis of Representative Democracy". In *Populism on the Rise: Democracies Under Challenge?* Milano: ISPI; pp. 13-32.
- MENDONÇA, Ricardo F. (2012), "Democracia e Desigualdade: As Contribuições da Teoria do Reconhecimento". *Revista Brasileira de Ciência Política*, n.º 9, Setembro-Dezembro, pp. 119-146.
- MOFFITT, Benjamin; TORMEY, Simon (2014), "Rethinking Populism: Politics, Mediatization and Political Style". *Political Studies*, vol. 62, pp. 381-397.

OBER, Josiah (2007), "The Original Meaning of Democracy: Capacity To Do Things, Not Majority Rule". *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, September, pp. 1-7.

OSTIGUY, Pierre (2001), "Populism, Democracy, and Representation: Multidimensional Concepts and Regime Types in Comparative Politics", *Latin American Studies Association Meeting*, Washington DC, September 6-8, pp. 1-26.

ROODUIJN, Matthijs; PAUWELS, Teun (2010), "Measuring Populism in Comparative Research – Two Content Analysis Methods Compared". *Politiciologenetmaal*, 27-28 May, Leuven, pp. 1-28.

SIKK, Allan (2009), "Parties and Populism". *CEPSI – Centre for European Politics, Security & Integration*, UCL School of Slavonic and East European Studies, Working Paper 2009-02, pp. 1-15.

SILVA, José A. (2000), *Curso de Direito Constitucional Positivo*. São Paulo: Malheiros.

TAGGART, Paul (2000), *Populism*. Buckingham. Open University Press.

# VERDADE E DEMOCRACIA – UM DESTINO OU UMA ESPERANÇA COMUNS

POR

*André Barata<sup>1</sup>*

**Resumo:** Verdade e democracia, ambas, estão em transição para algo diferente, que ainda não se sabe bem o que virá a ser. Está a rarefazer-se o valor público da verdade e, ao mesmo tempo, está a rarefazer-se também o poder político da democracia. Verdade e democracia perdem importância numa esfera pública, que se encontra ela própria, absorvida pelos social media, em trânsito para algo diferente que ainda não se sabe bem o que virá a ser. Neste quadro, resulta clara a necessidade de evidenciar as articulação interna entre verdade e democracia para se pensar o futuro já presente de uma esfera pública que, não podendo mais ser concebida fora do mundo online dos social media, agencie um controlo democrático destes media, especialmente do seu design.

**Palavras-chave:** pós-verdade; pós-democracia; redes sociais.

**Abstract:** Truth and democracy, both, are in transition to something different, which is not yet well known what will come to be. The public value of truth is being rarefied, and at the same time the political power of democracy is also weakening. Truth and democracy are losing importance to the public sphere, in a process in which the public sphere itself, absorbed by the social media, is in transition to something different that is not yet well known what will become. In this context, it is clear the need to highlight the internal articulation between truth and democracy in order to think about the future already present of a public sphere that, being no longer conceivable outside the online world of social media, assumes a democratic control over these media and its design.

**Key-words:** post-truth; post-democracy; social media.

Colocamo-nos uma pergunta genuína a que procuraremos dar um resposta, tanto teórica como praticamente, pensando num futuro que vai sendo cada vez mais já presente — por que tratamos as redes sociais como se fossem espaço público se, na realidade, são serviços privados como um desenho que, em última instância, é decidido pelo mercado e suas tendências?

Há razões, umas melhores outras piores. Primeiro, porque as redes sociais, apesar de privadas, permitiram, enquanto fenómeno de massas, romper a compressão do espaço público, que o tornava na prática inacessível a não ser a uma elite que nem sempre coincide com um critério de livre acesso, ou com um critério de maior relevância da opinião. É sabido, por exemplo, que não fosse o uso generalizado das redes sociais e um fenómeno como o da primavera árabe no início desta década não teria tido lugar. Segundo: permitiram constituir, mesmo se apenas como simulacro, uma prática de espaço público

---

<sup>1</sup> Universidade da Beira Interior. Praxis – Centro de Filosofia, Política e Cultura.

onde este não existia. Com efeito, embora não o sendo no sentido mais ortodoxo do conceito, as redes sociais que conhecemos têm a aparência de espaço público. Para esse aspecto contribui muito o seu acesso gratuito. O acesso livre que caracteriza o espaço público, desde logo a rua e a praça pública, confunde-se com a gratuitidade do acesso às redes sociais. Não é contudo verdade que este acesso não se faça pagar. Uma boa velha analogia a fazer é com os centros comerciais, vulgo *shoppings*. Por regra, estes não cobram a entrada, mas nem por isso se dispensam o direito de condicionar a entrada. Aliás, o preço a pagar no caso das redes sociais pode ser mais perturbador. Não é tanto a publicidade e o condicionamento de que vamos, enquanto clientes, sendo alvos, é o preço mais elevado de um consentimento, quase sempre pouco explícito, em relação ao uso exaustivo dos nossos dados pessoais e comportamentais, registados em cada uma das nossas interações públicas. Se já sabíamos que o rasto que deixamos nas redes sociais (e na *net* em geral) é praticamente inapagável, hoje sabemos que esse rasto pode ser e tem sido mapeado e sujeito a algoritmos que conseguem, com extraordinário sucesso, distinguir e identificar perfis de consumidor, e mesmo de eleitor, preferências políticas, orientação sexual, etc., numa muito maior extensão do que os visados poderiam adivinhar permitir. No limite, não é inconcebível que as intenções venham a ser mais bem conhecidas por um algoritmo do que por quem as realiza em comportamento. Foi sendo assim com as campanhas do referendo do *Brexit* e da eleição de Donald Trump, mas também as campanhas de H. Clinton e mesmo Obama, em que os serviços da *Cambridge Analytica* e da *Aggregate IQ*, por exemplo, foram contratados para “Behavioural profiling”, essa espécie de metahermenêutica algorítmica. Regressando à nossa analogia tosca, é como se na sua parte oculta um *shopping* rasteasse todas as nossas visitas, todas as nossas escolhas de montras, de compras, todos os movimentos lá dentro e além de guardar esses dados lhes desse uma nova vida, vendendo-os a quem neles veja utilidade para as suas actividades. Aliás, a ideia de “dar uma nova vida” pode ser muito literalmente interpretada. Cada vez mais, surgirá uma capacidade imparável de, por meios informáticos, e tanto mais quanto mais a vida significativa das pessoas se passar online, lhes capturar a identidade. Mesmo para lá do que elas se conhecem. Pois talvez haja um bom bocado de mito e narcisismo na ideia de que somos imprevisíveis. E essa identidade é capaz de ser realmente o essencial da identidade pessoal. Concebida não como consciência mas como o conjunto de escolhas, crenças, emoções que definem uma pessoa, a sua personalidade psicológica, o seu carácter moral, a sua singularidade individual. Esta pode ser extraída, talvez não absolutamente, mas num grau tão elevado que não se falte muito à verdade dizendo que se estará a clonar identidades. E sendo pura informação, estes “clones” de identidade podem ser usados para nos conhecer, mas também para nos substituir, desde logo quando morremos. Imaginemos as possibilidades de guardar as identidades dos maiores génios ou dos entes queridos. Parece que é esse o sentido das “contrapartes” que o *software* Eter9 já tenta criar a um clic daqui — [www.eter9.com](http://www.eter9.com). E, finalmente, nada impedirá que, num futuro mais ou menos ao nosso alcance, essas identidades sejam implantadas em dispositivos de consciência artificial que se venha a fabricar (ou a fazer o *download* numa impressora 3D). E tudo começado num acesso gratuito. Obviamente é muito enganadora a coincidência entre acesso gratuito e acesso livre.

Mais do que o estéril exercício de ver se prevalecem as boas ou as más razões, interessa perceber a transformação no espaço público que acompanha o domínio crescente das redes sociais, mas também a transformação que depressa passará por estas. Vale a pena regressar à analogia um tanto arqueológica com os *shoppings*. Como estes, as redes sociais são espaços transitáveis de



consumo. Nelas consomem-se imagens, pensamentos, opiniões, impressões, sensações, emoções que nos vão sendo apresentadas como os produtos em montra nas lojas. Um tanto caricaturalmente, as redes sociais podem ser feitas equivaler, ilustrativamente, a *shoppings* personalizados com montras de interações sociais. A personalização ou individualização é, porém, um dado importante. Implica uma construção demorada, e preciosa, de uma lista de amigos, o que justifica uma analogia também com os jogos sociais *online*, onde o valor da conta do jogador está muito dependente do tempo dedicado ao jogo. Este aspecto, bem como o de uma relação duradoura e viciante, também está presente nas redes sociais. Em síntese, cada um fica viciado não em *shoppings*, mas no seu *shopping*, que tirará mais rendimento de quem o frequenta do que o rendimento que este julga lá deixar. E quanto menores as capacidades de autonomia individual, mais difícil escapar de uma certa armadilha de conformação a um dispositivo técnico em nada neutral, que captura uma individualidade colaborativamente construída *online* pelo próprio capturado. Uma lista de amigos numa rede social, a personalização de um avatar num jogo, todas as interações na *net*.

O facto de as redes sociais poderem cumprir funções de espaço público não significa que não sejam ao mesmo tempo este tipo de lugar de consumo e de exploração, que vai sendo afeiçoado pelos seus clientes como num jogo social *online* duradouro, a partir de personagens politicamente activas, formadas, desenvolvidas e alimentadas dentro das possibilidades de interação permitidas. A própria discussão política sobre os malefícios do consumo, que não deve deixar de ser feita, se converte facilmente num objecto de consumo. O “gosto” assemelha-se, no essencial, à intencionalidade do comprar. E só muito inadequadamente esta relação de consumo quase comercial consegue proporcionar um debate público assente, como se esperaria da esfera pública, em razões. Pior ainda: num mundo online em que cada interação será cada vez mais um pedaço de identidade própria tornada informação e valor transacionável, nós consumidores somos verdadeiramente os consumíveis. Neste cenário, talvez as burqas sejam mal vindas a um espaço público genuíno, mas não deverão passar a ser um direito fundamental na existência online? E não significará isso o fim plenamente legitimado da própria ideia de espaço público? Este é o paradoxo de um espaço público digital — amplo, mas amplamente auto-contraditório.

Voltando às analogias arqueológicas, se compararmos com os blogues, hoje obsoletos, estes eram lugares onde se entrava, e era com o estatuto de visitante que se lia e comentava. Ou comentava-se em blogue próprio, com a respectiva ligação ao *post* comentado. Assim, os blogues compuseram, a dado momento, uma rede num sentido muito mais estratégico do que as redes sociais. O gosto da blogosfera exprimia uma solidariedade com base no reconhecimento argumentativo. Mas este gosto pelo argumento na blogosfera certamente não fazia do “gosto” um argumento. A positividade do “gosto” era excessiva, maciça. Por isso, jamais os blogues conseguiriam ser o fenómeno de massas que as redes sociais são. Fenómeno de massas e global, que congregam à escala não de uma metrópole, de um país, de um continente, mas planetariamente. O *Facebook* ultrapassou em 2017 a fasquia dos 2 mil milhões de utentes, muitos mais do que a população da Europa, da Rússia inteira e dos países da América da Norte juntos, ou do que a população da China. Juntos os utilizadores de *Facebook* comparam com as maiores religiões a nível mundial, um pouco mais do que os islâmicos (1,6 mil milhões), um pouco menos dos que os cristãos (2,4 mil milhões). E não por acaso, quando anunciou este número impressionante de utilizadores, Mark Zuckerberg declarou uma vontade, que não pode deixar de ser

lido como política, de pôr o *Facebook* a fazer o papel de uma igreja. O fundador e CEO da empresa chega a teorizar a natureza desse papel — "A church doesn't just come together" (...) "It has a pastor who cares for the well-being of their congregation, makes sure they have food and shelter. A little league team has a coach who motivates the kids and helps them hit better. Leaders set the culture, inspire us, give us a safety net, and look out for us." Obviamente, esta vontade deve traduzir-se em escolhas que não serão neutras no *design* da rede social. E, além de aspectos formais, sem dúvida também aspectos de conteúdo semântico estarão em jogo, nem que seja pelo efeito de estranheza, se não mesmo de confrontação, com as religiões.

Acresce a isto que as redes sociais, e o *Facebook* em particular, hibridam características do espaço privado no espaço público. Conforma-se o espaço público a uma rede que é, primordialmente, de amigos e que fará prevalecer uma lógica de amizade como estruturadora do espaço público. Uma rede de amizades em contraste com um exterior, cada vez mais recortado por actos de expulsão, que se configura assim com um exterior de inimizade e indiferença, mas que, verdadeiramente, seguindo a mesma lógica, se organiza também ele numa rede de amizades. A dissensão não é admitida em comum, falhando o objectivo central da comunicação que seria, com sucesso, conseguir pôr sobre a mesma mesa dissensões. Neste sentido, as redes sociais cumprem muito melhor o papel de organizadores e mobilizadores políticos de facções do que criadores da esfera pública habermasiana, assente no debate público argumentado.

Por fim, mas mais importante, não é indiferente à prevalência das redes sociais uma modificação da nossa relação com o tempo. Há uma aceleração da relação social com o tempo que se verifica de duas maneiras — por um lado, as durações encurtam, desde logo com bens e artefactos consumíveis submetidos à obsolescência programada; por outro, as mudanças multiplicam-se, desde logo com uma intensificação de estímulos que, no limite, procura preencher todos os momentos da existência, dando uma nova actualidade à velha ideia aristotélica de que a natureza tem horror ao vazio. Só não será tanto a natureza, mas uma natureza humana fabricada, de pessoas condicionadas a abominar o vazio quando a todo o instante têm de dar notícia de si numa rede social.

Quanto mais imersos num tempo de consumo em aceleração menos o dominamos e mais por ele somos dominados. Este facto é anterior a qualquer consideração sobre redes sociais. Contudo, a conformação maciça às redes sociais deve ser entendida como uma resposta desenhada dentro deste quadro, que mesmo não sendo criado pela tecnologia, é por ela exponenciado. Há também uma obsolescência programada no *Facebook*, que é a da própria actualidade logo empurrada para o fundo do mural, o momento presente tão acentuadamente acessível como inacessível a discussão ainda agora passada.

Esta inexorável lei da desactualização compele à repetição, de novo à mobilização, subalternizando o valor do argumento e do contra-argumento a ponto de se desistir da discussão dada a sua ineficácia. Ter razão tornou-se muito menos persuasivo do que reiterar a posição. Estas são as condições propícias à arbitrariedade e à pouca ou nenhuma relevância da diferença entre o verdadeiro e o falso.

E tal como não se confia ao argumento ser a base da adesão, também não se confia às pessoas os seus silêncios e distanciamentos. A tolerância à espera, a capacidade de diferir a gratificação, aquilo a que Freud chamava a aprendizagem do princípio da realidade tornou-se precisamente o que a realidade mediada pelas redes sociais não tolera. A realidade sem compasso de espera impõe uma

infantilização, que não é, contudo, da ordem do prazer, mas do opressivo. Esta ansiedade da produção de um rasto de si mesmo através da comparência permanente nas redes sociais é, na verdade, uma necessidade social construída inteiramente consentânea com o produtivismo. Nada melhor para nos conformarmos socialmente a uma existência regulada pelo produtivismo do que interiorizarmos uma concepção produtivista do nosso próprio existir. No campo da psicologia, estes fenómenos não têm passado despercebidos. Por exemplo, Serge Tisseron (2001), a propósito desta compulsão à exteriorização testemunhada através das redes sociais, recuperou um conceito lacaniano de extimidade, neologismo que interpreta como esta migração da intimidade para meios externos. Não por necessidade de expressão da intimidade, mas por incapacidade de se suportar uma intimidade que não esteja comunicada, expressa, já realizada. Esta externalização não deve, aliás, ser desligada de outros fenómenos que integram a tendência a uma externalização da vida humana (seja a biológica seja a psicológica) e a uma internalização da tecnologia.

Neste quadro, que fazer pelo espaço público, mas também pela sua forma precoce da *agora*? A resposta não deve ser uma defesa nostálgica de um espaço público do passado contra as redes sociais do presente, mas restaurar nestas a centralidade da argumentação, reivindicando-a para as redes sociais existentes, mas sobretudo inventando outras redes sociais, com configurações mais consentâneas com a ideia de espaço público. E se a resposta não deve ser uma conservadora rejeição das redes sociais, deve sobretudo não perder de vista que o problema não está tanto nas redes sociais, mas sim num tipo de relação social que nos transforma em produção produtiva, desde logo da própria identidade e individualidade de cada um, o que a configuração actual das redes sociais decerto exponencia. Mas é justamente para a crítica, necessariamente argumentada, contra este tipo de relação social, que importa resgatar as redes sociais. O que passa por não dar por natural o *design* e o funcionamento das redes sociais que se tornaram hegemónicas. Obviamente, estes correspondem a escolhas que devem ser identificadas, interpretadas, criticadas, em suma, debatidas e transformadas nessas mesmas redes sociais ou através da invenção de outras redes sociais. Verdadeiramente, não se pode é ignorar a intencionalidade implícita de redes sociais que não esquecem nada mas tornam muito difícil aos utentes recordar o seu próprio rasto de interações, que fazem prevalecer o presente emocional sobre a memória do argumento, condições para uma maior violência gratuita na interação, dada a sua ininputabilidade, e para uma inflação do espírito de facção sobre a consistência e as melhores razões, e sobre a relação destas a uma realidade mais crucialmente divisora em exclusões e inclusões.

É neste quadro de espaço público colonizado por redes sociais produtivistas que se altera a relação com a própria ideia reguladora de uma verdade a perseguir, a aproximar e circunscrever. São abundantes as referências à pós-verdade, que foi em 2016, ano de eleições norte-americanas e referendo britânico para a saída da União europeia, escolhida pelos dicionários Oxford palavra do ano. Mas, por detrás do que se diz, que significado tem uma palavra que se tornou tão ubíqua? Muitas vezes a palavra nova, tornando-se hegemónica, em vez de responder, na verdade, cala a pergunta. A maneira como se nomeia é aqui já um ponto de vista, que mais depressa pode contribuir para um juízo de legitimação conformada do que para uma apresentação do problema. Mesmo o uso do prefixo 'pós-' retira novidade e dissolve numa generalidade do nosso tempo um problema do nosso tempo. Pós-verdade, como pós-democracia, como pós-política, como pós-modernidade, como pós-tudo.

Ainda assim, faz sentido. A mudança tem sido notada entre aqueles que, de forma mais presente no espaço público, especialmente políticos, evocam factos mais pelo seu poder de persuasão do que pelo que possam ter de verdade. Depressa apontamos Donald Trump, claro, a quem devemos, sem grande exagero, o mais impressionante processo de banalização da mentira na história da representação política democrática – ainda que não falem antecedentes em regimes políticos que tiveram como ponto comum, no mínimo, a rejeição da democracia. A diferença é que a coisa já não se coloca, como no passado, em termos de manipulação e usurpação da verdade por quem detém o monopólio do poder, e que pressupunha ao menos um alto valor da verdade manipulada. O que se verifica hoje é, bem pelo contrário, a condescendência com a mentira e, na medida inversa, a verdade em perda do seu valor facial. Nisto joga-se, de forma preocupante, o valor da própria democracia. A prática da inverdade é uma antiquíssima arte de subtilezas que vai muito além da mentira, todo um jogo de luzes e sombras, de meias-verdades, omissões, ênfases, tão velha quanto a política. Mas o que não é novo aqui não pode mascarar, a menos que por iterado artifício de pós-verdade, aquilo que é novo: a maneira como nos relacionamos com a verdade mudou. E se mudou, importa saber como e porquê. É preciso reconhecer que o problema não se resume a juízos sobre o carácter político desta ou daquela figura. Donald Trump está bem acompanhado. Por exemplo, é claro que Boris Johnson mentiu na campanha do *Brexit*.

O que terá mudado? Desde logo esta transformação da relação com a verdade tem de ser pensada mais radicalmente. Não é apenas a relação difícil de Trump e outros que tais com a verdade, mas aquilo que tornou possível o que antes era altamente improvável: a existência política de Trump e seus companheiros deste tempo. As maneiras de nos relacionarmos com a verdade estão a mudar porque a realidade que habitamos mudou tanto que a própria possibilidade de falar verdade acerca dela mudou de significado.

A existência mediática contemporânea, cada vez mais imersiva e universal, transforma a percepção do referente real dos nossos discursos presumivelmente verdadeiros. Hoje e doravante, para a cultura de massas conformada a este modo de existência, o real é cada vez mais composto por representações sobre o próprio real, crenças materializadas em *media* estáveis que enquadram e preenchem o quotidiano dos indivíduos e lhes convocam empenhos, posicionamentos, activismos, o próprio sentido de acção no mundo. Numa realidade que, mediatizando-se, deixou de ser imune às crenças sobre a própria realidade, a relação com a verdade deixa de ser imune à persuasão. O preço de um mundo mais humano, cada vez mais exclusivamente humano, é um mundo cada vez mais indiferente à diferença entre realidade e sua representação, entre verdade e persuasão.

É cada vez mais um mundo faz de conta, que convém a uma democracia teatralizada, espectáculo encenado que deixa a realidade com consequências nos bastidores invisíveis à decisão colectiva, algo a que em ciência política se passou a chamar pós-democracia. É só meia coincidência que os livros *Post-Democracy*, de Colin Crouch, e *The Post-Truth Era*, de Ralph Keyes, sejam ambos de 2004 e colem o mesmo prefixo “pós” à verdade e à democracia. Uma e outra não podiam estar mais destinadas ao mesmo fim, seja continuando seja dando lugar a outra coisa que não se adivinha boa.

Apesar da imersão social mediática generalizada, nem todo o real perdeu a imunidade à crença. Mas esse outro real fica longínquo daquele quotidiano em que intervimos, fiados nas nossas ilusões de autonomia. Seja o mundo natural, que se reserva derradeiramente contra o burburinho humano,

seja também a decisão com verdadeiro impacto sobre as condições económicas das nossas vidas, cada vez mais uma decisão à margem do centro de legitimação democrática, seja ainda a tecnologia que, produzindo e reproduzindo-se, nos vai subtraindo do processo produtivo. Essas realidades que influem nas vidas e que, por isso, deviam estar ao seu alcance, põem-se diante da ordem social como transcendências incontornáveis, verdades portanto, mas cujo sentido não pode ser questionado.

Porque o futuro que reservamos à verdade é o futuro que reservamos à democracia, é preciso restaurar os direitos da verdade, de uma verdade quotidiana, como os da democracia, entre si indissociáveis. Mas é também preciso, não abdicando da ideia de verdade, pensar uma transformação efectiva, há muito em curso e que não pode ser ignorada, das condições por que podemos ainda praticar uma relação com a verdade. As redes sociais deixaram de ser, no fundamental do seu funcionamento, redes genuínas. São-no como princípio, mas depressa se transformam em *media* sociais. Aliás, desde a segunda década do milénio, o número de usos da expressão “social media” ultrapassou o da expressão “social network” nas pesquisas pelo motor Google. Não se trata de dizer que todas as redes sociais se tornaram media sociais, mas que aquelas que se dedicam à actualidade e que acabam por informar noticiosamente e debater substituem, pelo menos parcialmente, os clássicos *mass media*. Isto é bastante evidente em redes como o *Facebook* ou o *Twitter*. Aliás, se se comportam como meios de comunicação, são meios muito sofisticados porque se individualizam, com um grau de singularidade tão próprio, como a individualidade de cada utente que os usa, individuação feita da rede singular que cada um constrói. A *social network* torna-se pois apenas meio para um fim outro que é ser um *social media*. Na verdade, as redes sociais tornam-se *media sociais* ainda num outro sentido que as coloca definitivamente como uma realidade derradeira. Já não são meios apenas no sentido de instrumentos, meio para um fim, mas no sentido de realidade habitada, meio ambiente, “lugar” que se vive nele vivendo. E é precisamente esse “lugar” que adquire propriedades de continuidade com a representação, que eliminam a heterogeneidade entre realidade e representação, tornando impossível qualquer expectativa de confrontação fiável das nossas crenças com a nova realidade social habitada.

Esta transformação da relação com a verdade num quadro de existência mediática generalizada justifica trazer à discussão o que, na epistemologia filosófica, se chama “teorias da justificação da verdade”. Há várias e não pretendem dizer o que é verdade, mas apenas o que é a sua justificação. Não são teorias da verdade porque não é possível definir verdade sem pressupor logo uma determinada ideia de verdade para que uma sua definição se pudesse dizer verdadeira. Por isso, alguns filósofos, nomeadamente um marcante filósofo australiano, Donald Davidson (1986), dizem que “verdade” é uma noção primitiva, no sentido que não conseguimos reconduzi-la a uma noção mais simples, como por exemplo quem reconduz a multiplicação à adição.

Ainda assim, é possível formular boas teorias da justificação da verdade. A mais clássica é a teoria da correspondência, de acordo com a qual uma afirmação é verdadeira se corresponder à realidade. Mas, e se a realidade não for imune ao que dela afirmamos, se essa dependência for um facto cada vez mais constante das realidades em que existimos? É boa razão para chamar à colação uma teoria coerentista da justificação da verdade. O coerentismo deixa cair a presunção de independência da realidade face às nossas afirmações acerca dela, aceita que o acesso à realidade se faz mediante crenças e que entre estas são justificadas como verdadeiras as que integram um sistema coerente, partilhado, de crenças. Como defendeu há umas boas décadas Davidson, a coerência engendra corres-

pondência. Não fosse assim e não sobreviveríamos. Obrigarmo-nos à coerência argumentativa é, pois, um dever epistémico que nos salva do “crentismo” que se instalou – de que o fundamentalismo é apenas uma versão pelo avesso – e que deixa incerto o futuro da democracia.

Não perder esta ligação entre coerência sem confrontação e correspondência gerada por uma história de sentido, ordenado por uma racionalidade de consistência, restaurá-la é uma exigência epistemológica de sentido, mas, mais fundamentalmente, é uma exigência ecológica que tem de ser ganha democraticamente. Religar-nos ao mundo, garantindo-nos condições de pensar, é o gesto ecológico por excelência. E por isso é uma tarefa política.

Mas tal como é uma tarefa política salvaguardar as condições do pensar e que a diferença entre o verdadeiro e o falso não se torne irrelevante, também é uma tarefa política salvaguardar um uso da linguagem como um uso de sentido. A linguagem é um instrumento político poderoso sobretudo pelo que pretende não ter de político. Cada fixação que fazemos pela linguagem é como se estivéssemos a dizer, de forma quase sempre subentendida: isto sai fora do jogo da política, ou seja, fora do campo da escolha e da mudança. Se quisermos conhecer a história das desigualdades e das discriminações de um povo, talvez a fonte mais completa de informação seja a história da língua desse povo. Por isso, a importância de cuidar da língua passa não apenas por aspectos linguísticos, mas também de compreensão política e sua crítica. As palavras nunca são só palavras. Dentro das suas possibilidades está a capacidade de agredir, ofender, condenar e ordenar. Este é o imenso poder de nos encaminhar, com mais ou menos coerção, para um estado de coisas que se naturaliza pelas designações da língua, e a que nenhum poder político é indiferente. Sequer nenhum contrapoder.

Esta reflexão não é nova, como não é nova a preocupação crítica e política em fazer escolhas inclusivas no uso da língua, sobretudo nos seus usos oficiais, no exercício de cargos públicos, por exemplo. Mas também na esfera da educação, primeira linha de combate aos preconceitos discriminatórios, em que os manuais escolares são peças muito sensíveis.

Também não é nova a acirrada resistência a esta preocupação com o uso inclusivo da língua. Por alguma razão, aliás, vingou a infeliz expressão “politicamente correcto” para designar linguagem inclusiva. Adjectivar uma linguagem como “correcta” é assumir que deve conformar-se a uma normatividade, que a restringe em vez de a fazer escolher. Na verdade, o uso da expressão “politicamente correcto” foi muito mais obra dos seus críticos neoconservadores norte-americanos, que assim ensombraram a boa prática de uma linguagem inclusiva com uma aceção pejorativa do normativo.

O que é novo é o facto de a linguagem não inclusiva – que discrimina, rotula e agride – ter rompido os fios de lã a que chamamos convenções e que a inibiam. Este rompimento, no entanto, estava a ser preparado há pelo menos uma década e meia. Encontrou um quadro de referência na crítica à “ditadura do relativismo”, expressão, como é sabido, cunhada pelo cardeal Ratzinger antes de ser o papa Bento XVI. Em seguida, os neoconservadores concretizaram tal ditadura do relativismo na do “politicamente correcto”, que interpretaram como a versão operacional daquele – o “politicamente correcto” estaria para o relativismo como a prática para a teoria. Mas mesmo isto não teria passado de uma discussão teórica não tivesse a rejeição do “politicamente correcto” passado à prática sem freio do seu contrário: o “politicamente incorrecto”.

Foi isso que Donald Trump fez, não por algum defeito de educação, mas por intencional, deliberada e sistemática acção política ao longo da sua campanha eleitoral, subindo sempre a fasquia em

termos de declarações misóginas, xenófobas e racistas. É também isso que o eurodeputado britânico Nigel Farage fez quando, após o atentado terrorista de Berlim por volta do natal de 2016, atacou a chanceler Angela Merkel responsabilizando-a. Ou quando ofendeu o viúvo da antiga deputada Jo Cox, assassinada por um simpatizante dos movimentos de extrema-direita ingleses. Em ambas as circunstâncias, em vez de respeitar a dor do luto, faz dela um campo de luta, como se o luto fosse uma oportunidade de agressão. Assim se afirmava, acima de tudo, a indisponibilidade para quaisquer condicionamentos verbais à acção política, seja qual for a mensagem e a oportunidade desse verbo.

O que é novo, portanto, é a ascensão, sem entraves, do politicamente incorrecto. Trump e a “Alt-Right”, Farage e o UKIP, a direita radical nacionalista que vai tomando a Europa, do Leste para o Ocidente, têm pelo menos em comum a afirmação de uma maneira de fazer política assente na prática da exclusão de que o politicamente incorrecto é a porta de entrada. Há sempre alguém a excluir: mexicanos para Trump, imigrantes para Farage, refugiados para Órban. Não é, contudo, o excluído que define o problema, mas a lógica de exclusão que se repete por toda a parte, justificada na linguagem politicamente incorrecta.

Mas quais as causas desta mudança? Um dos piores equívocos que se pode cometer é identificar mal as causas do problema. É verdade que a sobrevivência da linguagem inclusiva está ameaçada no nosso tempo. Mas isto não implica que a causa dessa ameaça seja o excesso de liberdade de expressão admitida no espaço público. E que, por isso, os seus limites devam de algum modo ser repensados ou restringidos. Não se combate a ascensão do politicamente incorrecto abrindo um debate que está bastante bem resolvido há muito. Não há democracia sem opinião pública, não há opinião pública sem liberdade de expressão e não há verdadeira liberdade de expressão onde não for possível um *Charlie Hebdo* — o que pressupõe, por desagradável que seja, o direito a ofender.

A mudança estrutural é outra. O *medium* geral da comunicação está a transformar-se: de uma era de *mass media* transitamos para uma era de *social media*, que condiciona a configuração do espaço público e mesmo a possibilidade da sua subsistência. A discussão pública baseada em razões que servia, até então, de modelo de comunicação nas democracias maduras é substituída nas redes sociais por uma discussão de trincheiras. Uma comunicação intimidatória, que mais se assemelha a condutas de *bullying*, impõe-se, sem filtro, à discussão estruturada argumentativamente a partir de uma base comunicacional de civilidade.

Na verdade, o único controlo de agressividade nas redes sociais é a purga daqueles que discordam das listas de amigos, iludindo a conflitualidade pela eliminação progressiva do pluralismo. Mas a tentação da purga é já um efeito secundário do regime de entrincheiramento que se vai instalando nas redes sociais. Pior ainda: este regime vai colonizando os órgãos de comunicação tradicionais, desestruturando todo o espaço de opinião pública, imprescindível ao estado de direito democrático.

É a própria ideia de *meios de comunicação* que arrisca desaparecer das nossas sociedades. Primeiro, porque o *medium*, tendendo a ser a casa onde habitamos socialmente e assim coincidindo com o nosso real, deixa de mediar o que quer que seja. Em segundo lugar, porque também se *comunica* menos, cada vez menos, e no limite mesmo nada. Nem uma verdade, nem um argumento. Quando o que deveria caracterizar a acção de comunicar é a capacidade de fazer razões de concordância mas também de discordância serem postas em comum.

A verdade é que os *media* se estão a dissolver no imediatismo ameaçador das redes sociais. E minorias, pluralismo, democracia contam-se entre as realidades ameaçadas. O que tem de ser feito é, como já se disse acima, não dar por natural o *design* das redes sociais. A cultura do “gosto” e do “adoro”, da “ira” e do “triste” constituem já uma escolha que não foi feita pelos utilizadores do *Facebook*. São resultado de uma preferência, que não é fortuita, pela resposta emocional, onde contam como relevantes a mobilização, a arregimentação e, de certo modo, um outro “politicamente correcto” — da ortodoxia e da inflexibilidade, que pune com a exclusão a divergência. Uma cultura de resposta argumentada do “concordo” e do “discordo” e do “diga lá porquê” é o tipo de filtro que as redes sociais têm de incorporar. As redes sociais como realidade política não podem ser imunes às vontades dos seus utilizadores e, antes disso, a nossa relação com as redes sociais tem de deixar de ser pensada como a de meros utilizadores, clientes no fundo. É preciso assumir que as redes sociais são de facto o espaço público do futuro, o que implica que as suas regras não podem ser desenhadas e impostas por nenhum Zuckerberg. Não podem, pelo contrário, dispensar-se de ser um lugar habitável por humanos individualmente irredutíveis, lugar, portanto, de direitos fundamentais.

Se tem o poder de estabelecer, ordenar e encaminhar-nos, não raro de formas opressoras, a linguagem também tem outro poder. Como disse Jacques Rancière, “o homem é um animal político porque é um animal literário que foge ao seu destino ‘natural’ por se deixar desencaminhar pelo poder das palavras” (Rancière, 2000: 46). A linguagem toda faz falta.

## BIBLIOGRAFIA

- CROUCH, Collin (2004). *Post-Democracy*. NY/UK: Wiley.
- DAVIDSON, Donald (1986). “A coherence theory of truth and knowledge” In Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Blackwell. pp. 307-319.
- KEYES, Ralph (2004). *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception In Contemporary Life*. NY: St. Martin's Press.
- RANCIÈRE, J. (2000). *Estética e Política — A Partilha do Sensível*. Trad.: Vanessa Brito. Porto: Dafne.
- TISSERON, S. (2001). *L'intimité surexposée*, Paris, Ramsay; réed. Hachette, 2003.



# A RAZÃO POPULISTA: DESVIRTUAMENTO IDEOLÓGICO E DESPOLITIZAÇÃO

POR

António J. Caselas<sup>1</sup>

**Resumo:** Criticar a razão populista implica identificar todos os seus equívocos e ilusões instrumentais, mas exige também que se evidencie a ameaça que representa na tentativa de despolitização do poder. Pretende-se situar a racionalização do populismo a partir dos seus indicadores mais visíveis ou obscuros. A baixa densidade do seu fundamento ideológico e as tentativas de o branquear pelo embuste tecnocrático e pelo fundamentalismo ético devem ser desconstruídas; tendo em conta essa revisão crítica do populismo e dos seus riscos impõe-se a tarefa de repensar o destino do poder democrático e a superação das suas aporias actuais.

**Palavras-chave:** Populismo; ideologia; poder; *establishment*.

**Abstract:** To criticize the populist reason implies to identify all its misconceptions and instrumental illusions/delusions, but it also obliges us to uncover/emphasize/highlight the threat it actually represents in the process of power depoliticization. It's our intention to situate the rationalization of populism from the emergence of its indicators/sources/markers/factors more or less visible (blurred/shady/unclear). Eventually, its low-density ideological foundations (não é muito claro o que queres dizer para um inglês – low intensity talvez melhor) and the attempts to whitewash them by the means of a technocratic ploy/trick/mask and ethical fundamentalism must also be deconstructed. Considering this critical revision of populism and its risks, the destiny of democratic power and the overcoming of its present aporia are at stake.

**Keywords:** populism; ideology; power; establishment.

Uma assinalável quebra da racionalidade política perpassa o que aqui se designa paradoxalmente de razão populista. Platão nas Leis (Livro III 689b-c) tipifica a ignorância e as suas formas que se disseminam por diferentes domínios e afetam a vida do cidadão na *polis*. Como sucede noutras áreas a política exige inteligência razoável, lucidez prática. Mas na complexidade da vida plural da *polis* isso nem sempre é realizado. A razão populista institui-se a partir da ficção do Povo e da sua irrecusável substancialidade. Da suposta realização prática e sociopolítica do interesse do comum contra a subjugação daqueles que comandam.

Existe um mal-estar na Europa e no Ocidente. Vários espectros pairam sobre o seu território. Numa entrevista à televisão pública portuguesa de 25 de outubro, Jean-Claude Juncker, presidente da Comissão Europeia afirmou que o nacionalismo é a maior ameaça para a Europa. Maior do que as

---

<sup>1</sup> Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. antonio\_caselas@sapo.pt

crises financeiras e o terrorismo islâmico. Desde que surgiu no meio rural americano no século XIX e que se consolidou inicialmente pela ação política de George Wallace até à recente eleição do primeiro ministro checo Andrej Babis que o que se designa de populismo não cessou de se reatualizar e fortalecer. Os pressupostos da contaminação do Outro pelos que verdadeiramente governam constituíram a base da ideologia populista e continuam a sustentar a sua expansão. Pouco importa se estamos perante uma ideologia constituída por empréstimo, de uma ideologia de baixa densidade ou se os que a representam provêm das elites e das classes e estratos a que pertencem os poderosos. Os seus apoiantes ignoram ou recalcam esses pressupostos e dão força anímica e expressão eleitoral a tal ideologia e projeto de governação. Legitimam a sua pretensão de perpetuar o poder contrariando a legitimidade e a legalidade. A tentativa de perversão do poder por dentro é real e concreta. O desvirtuamento político da legislação jurídico-constitucional e formal com a finalidade de substituir uma matriz de poder por outra é mais óbvio do que a ilusão do poder autêntico apregoada e aceite pelo coro dos seus acrílicos apoiantes. O populismo propõe uma forma de perpetuação do poder usando todos os meios ao seu alcance. A aparente impossibilidade de constatação desse objetivo essencial por parte de um espectro alargado de cidadãos é surpreendente. A adesão, em muitos casos, imediata, da linearidade discursiva e 'argumentativa' dos representantes dos diversos movimentos populistas é surpreendente. A aceitação de uma 'ideologia' que manifesta uma importante expressão da quebra da racionalidade política encerra alguma coisa de misterioso para quem vive no século XXI e pensou a violência dos totalitarismos e da sua imposição pela propaganda. Novas formas de irracionalidade e violência política aparentemente legitimadas surgem a coberto de nobres aspirações. A opressão dissimula-se no presente sob o biombo da adesão e vontade do povo, do verdadeiro povo. O populismo partilha com o seu suposto rival ideológico direto, a moralização da política e a edificação revolucionária do cidadão. Se no primeiro caso emerge o modelo salvífico da austeridade e da desproporcionada assunção sacrificial do ideal virtuoso da disciplina do Estado e também a imagem inovadora do empreendedor autossuficiente, no segundo caso deparamos com a representação descontaminada do povo finalmente liberto dos vícios do *establishment* e daquele que, finalmente, purificado irá perpetuar-se como tal no futuro. O Homem Novo representante da moral revolucionária neoliberal compete diretamente com um rival que pretende representar o Verdadeiro Povo. Mas trata-se de uma competição talvez desigual porque se o homem neoliberal se encontra a braços com uma incontornável erosão, o representante da imagem pura do Povo seduz agora aqueles que não há muito tempo cediam aos encantos do messianismo revolucionário marxista-leninista. A desigualdade dessa rivalidade revelou-se nas contradições de um modelo que representa o liberalismo radicalizado que se habituou à contestação em função das crises e retrocessos e no surpreendente apego a uma mensagem que tem sobrevivido à superficialidade e incongruência da sua virtude. Se no passado o populismo americano, por contraste com o europeu, teimou em aceder à estabilidade que lhe garantisse um futuro promissor, a até há pouco tempo improvável ascensão de um dos seus mais despudorados representantes à Casa Branca alterou essa realidade. Este representante eleito partilha com o húngaro Viktor Orbán a tarefa de quebrar drasticamente e sem subterfúgios as mediações que dizem separa-los do povo: o ataque aos 'media', a censura e a ficção factual foram adotados como missões sacralizadas. A quebra das mediações encerra um paradoxo: encenar a proximidade pela criação de novas distâncias. Sob o pretexto do estímulo à representação pura pretende-se eliminar os meios e recursos operativos que

permitem construir um conhecimento próximo das intenções dos seus representantes. A quebra da mediação não é, por isso, inocente. O cordeiro dirige-se entusiástica e voluntariamente para o sacrifício. Entrega-se festivamente nas mãos do carrasco julgando-o o único guardião da verdade inabalável que o salvará. A multiplicação das mediações e o seu escrutínio favorecem a pluralidade e a transparência dos atos políticos e o líder sabe-o. Obscurecer ou destruir essa possibilidade joga em seu favor. Embora denunciadas, essas formas de manipulação e desvirtuamento da ação política parecem obter a adesão de muitos. A desgastada propaganda cede o seu lugar a uma modalidade de suposta purificação da mensagem e do discurso direto. Os apoiantes revêm-se na possibilidade e virtude de um contacto direto com o seu chefe político sem se aperceberem que as bases do mesmo se encontram armadilhadas. A pretendida ausência de mediações sugere uma falsa ideia de transparência que pode, em certos momentos, mostrar-se atrativa. O apagamento da mediação remete para a falsidade do discurso e para a inautenticidade da ação populista; a tentativa desastrada de ilegalizar a verdade e de legalizar a mentira não põe em causa a ambiguidade e a ténue fronteira entre ambas, mas inviabiliza a busca da transparência. A predominância da falsidade inviabiliza a intenção de a afastar da produção corrente do discurso político. A verdade transforma-se no que resta da sua insidiosa ficção. Os que aderem a esse discurso apropriam-se apenas de uma intenção e não do seu referente. Aceitam uma imagem programada dos factos ou do que se entende designar como tal. Leem a atitude do líder e a imagem da realidade por ele apregoada, não as racionalizam suficientemente nem as fazem corresponder com o real político ou com a sua interpretação plausível. E a ausência de mediação facilita essa produção ficcional. O populista ou os seus representantes preferem ser os produtores dos factos prescindindo da mediação que os revele. Tudo é produzido como ficção: os factos, as categorias políticas, as intenções do Outro – sobretudo se ele for o estranho ou o estrangeiro – e o funcionamento das instituições. A desconfiança impera; o populista vitimiza-se permanentemente. Sente-se acossado pela diligência dos seus perseguidores reais ou imaginários. Apresenta-se publicamente como o alvo privilegiado de conspirações dos agentes ocultos do *establishment*. Com ele é o povo que é perseguido; e todos aqueles que pertencem ao verdadeiro povo são, igualmente, alvos dessa ignomínia. Urge, por isso, afasta-los por todos os meios. E a conveniência do seu afastamento permanente sobrepõe-se à contingência de serem cometidas injustiças. Em nome do povo, os meios adequados à neutralização dos perseguidores e inimigos devem ser mobilizados e assegurada a sua eficácia. A velha política opressiva deve ceder lugar à fortalecida vontade do povo; à verdade da sua justa e virtuosa intenção idealizada. A fuga explícita à representatividade empírica em nome de uma representatividade simbólica do povo ou de um povo indicia a dificuldade em lidar com a adesão contextualizada. No projeto ou no movimento populista pretende-se, antes de mais, eternizar essa adesão do povo – que na prática pode corresponder apenas a um universo restrito de apoiantes ou eleitores. Como sucede em geral no universo da política, a movimentação de massas e a legitimação do poder que não se reduza à ficção aclamatória do povo deve ser reconduzida a determinações contextuais no espaço e no tempo. Pretender elevá-las a uma espécie de conquista suprapolítica que exceda essas determinações e a reconduza a um patamar para além da política concreta e do político é um caminho perigoso e inaceitável. A simbologia da aclamação e de um apoio perene não deve prevalecer. Ao povo como *corpus mysticum* sucede o seu soberano legitimado para todo o sempre. Revive-se, nesse caso, ainda que noutros moldes, a eternidade do soberano para além da sua existência física que foi assinalada

por Kantorowicz no seu célebre livro sobre os dois corpos do rei. O novo líder populista é o novo soberano que adquire a sua possibilidade concreta e não apenas idealizada para aceder à imortalidade sob a forma de perpetuação do poder. A substancialização do povo fundamenta e legitima a substancialização do poder do soberano. O modo como se entende o exercício do seu poder possui também uma proximidade com essa abordagem arcaica: o soberano populista recusa a sua integração ou pertença a um quadro globalizado de exercício do poder político; pretende reconduzi-lo à sua pessoa e restringi-lo novamente nos limites de uma subjetivação individualizada. A perda do referente nacional ou estritamente pessoal do exercício e da funcionalização do poder democrático regimentar que se inscreve numa realidade global sofre aqui um retrocesso. Não é por acaso que nos referentes históricos do projeto populista surgem os heróis do passado que assumem a subjetividade guerreira da Nação, a sua força e poder simbólico. E a atração cínica ou ingénua exercida pelos ditadores e por aquilo que representaram é sintomática.

A tentativa de neutralização ética do poder, de o superiorizar moralmente, de o colocar acima da luta e da dissensão política no projeto tecnocrático, e a reivindicação de eficiência empresarial no projeto populista representa uma contradição. Porventura o espectro da complementaridade habita nesta contradição tornando-a aparente. Este ponto de contacto e não apenas a existência de contradições inerentes às duas propostas, a primeira como uma versão perversamente despolitizada do neoliberalismo e a segunda como uma pragmática visão do populismo como mais uma tentativa de impor o mundo dos negócios liberalizado com uma nova roupagem desmente a estrita diferença entre ambos. O projeto populista não representa uma novidade fora do quadro de referência material do liberalismo radicalizado. A representação do individualismo possessivo liberalizado assume-se também na surpreendente motivação anti-utilitária dos apoiantes e eleitores do líder populista. No caso concreto da eleição de Trump, Mishra assinala-a da seguinte forma: «Tanto ricos como pobres que votaram num permanente mentiroso e num indivíduo em fuga ao fisco confirmaram, mais uma vez, que os desejos humanos operam independentemente da lógica do interesse próprio e podem ser até destrutivos para este.»<sup>2</sup>

A reconhecível irracionalidade que se encontra muitas vezes na base do empenho e mobilização política corrente é devidamente acompanhada de um imprudente ímpeto para seguir uma via contrária ao seu interesse próprio. Não é difícil notabilizar neste fenómeno uma surpreendente dimensão de mistério e incompreensão. As aporias do comum e a sua difícil emancipação através de um projeto transformador encontram também aqui um limite real. A vontade geral assumida como vontade do comum não é simplesmente determinável a partir dos seus interesses. Eles nem sempre são claros e lineares. Afastam-se do seu cumprimento quando cedem à promessa populista. A indeterminação do interesse próprio pode também ser pervertida pela promessa da ascensão social. Se o comum cede à via contrária à realização do seu interesse, essa opção sustenta-se na possibilidade de um reposicionamento social ou na representação da promessa de uma existência para além da sua limitação material presente. A fuga à representação do que é próprio do seu interesse (quer ele se configure ideologicamente ou não) dá-se em vista de uma possibilidade de alteração do seu lugar na *polis*. Mas essa alienação da defesa do interesse próprio afeta negativamente a situação presente e não garante

---

<sup>2</sup> Pankaj Mishra, "Política na era do ressentimento. O legado obscuro do iluminismo.", in *O grande retrocesso. Um debate internacional sobre as grandes questões do nosso tempo*, Lisboa, Objectiva, 2017, p. 181.

o reposicionamento no futuro em vista do melhoramento da sua condição. Essa visão permite que o comum enverede por uma via de autoalienação que impede, na prática, a reivindicação do seu interesse. Quem faz parte do comum e quem, efetivamente vela pelo seu interesse próprio? E ao fazê-lo segue a via mais apropriada? Essa questão perpassa a realidade da imposição da representação do comum e é, precisamente por isso, que o pensamento político se vê na necessidade de pensar o comum e o seu interesse próprio e não a simples revisitação da categoria de povo. Se o comum deve ser representado pela noção de multidão ou por uma outra mantém-se uma questão em aberto. Se a ficção do povo na via populista é um modo equívoco de representar o comum, mais difícil se torna determinar o seu interesse próprio. Essa ideia é simplesmente enganadora ou equívoca e a cedência das designadas classes desfavorecidas diante dessa representação causa inegavelmente mais dano do que benefícios para o que se concebe como herdeiro da vontade geral. E se essa tentação de inscrição do comum na 'razão populista' for acompanhada da ideia de despolitização da ação (que, verdadeiramente, não pode ser desvinculada do combate político) mais gravosa se torna a realidade dessa alienação. A dificuldade de determinação do comum e da representação precisa do seu interesse transparece notavelmente na ficção do povo recorrente no discurso populista e mesmo em certos discursos tradicionais da esquerda. A determinação de ambos, o comum e o seu interesse não são desafios menores para o pensamento crítico e particularmente para a sua vertente política; a abertura dessa possibilidade e intenção mantém a sua atualidade. A insuficiência dessa representação permite abrir espaço para a confusão entre o nacionalismo e o populismo. A ideia de que o populismo constitui uma dimensão demagógica do nacionalismo produz mais equívocos do que pistas para a sua configuração conceptual.<sup>3</sup> Com efeito, a idealização da autonomia, unidade e identidade de uma Nação são insuficientes para esclarecer a complexidade e surpreendente poder de atração que o *logos* populista exerce na cena política atual. Se a ideia de Nação vincula sobretudo a nostalgia de uma representação gloriosa do passado, a força discursiva do populismo aspira a uma projeção futura do seu ideal. A destinação de um e de outro não podem por isso coincidir no momento em que se trata de seguir o percurso de uma promessa e não da reinvenção de uma glória perdida. Da mesma forma, não basta assinalar a crise do sistema representativo para explicar o destino e eficácia desse tipo de discurso: a crise do sistema democrático neoliberal e a perpetuação de esquemas regimentares de iniquidade política e económico-financeira fornecem uma base sustentável para a sua elaboração. A impressão de uma excessiva predominância do jurídico sobre o político e a falsa percepção de que se tratam de realidades facilmente separáveis contribui para o enaltecimento do papel do movimento populista. Mas a pretensão ao uso positivo do *logos* populista, porventura mais rara, exprime a ideia de um hiper-democratismo que assinala a necessidade de se repensar a modernidade e a globalização. Isso não anula nem atenua, porém, a função iminentemente negativa ou mesmo perversa do discurso e projeto que esse tipo de movimento manifesta. O *logos* populista instaura uma perversão no debate democrático: a verdade e a falsidade coincidem e a designada pós-verdade revisita as ancestrais incursões pela dimensão mais degradante da propaganda política. Pode a adesão a esse discurso revelar a irracionalidade de uma predisposição que se manteve até agora latente? A mentira óbvia e manifesta transforma-se numa verdade possível. O discurso populista apela a uma aparente rutura; a

---

<sup>3</sup> Taguieff, *L'illusion populit. Essai sur les démagogies de l'âge démocratique*, Paris, Flammarion, 2007, p. 104 ss.

idealização revolucionária do 'homem novo populista' sucede ao embuste do 'homem novo' neoliberal. Trata-se de uma ficção política que prevalece sobre outra por via de uma superioridade moral. O homem novo populista 'descontaminado' racialmente deve revelar a sua virtude e o seu carácter inatacável. O preconceito e a discriminação que o funda raramente é assumido. A sua superioridade é naturalizada e tornada incontestável. Mas se o projeto populista manifestamente racista e xenófobo não deve ser simplesmente confundido com o nacionalismo isso deve-se à sua pretensão à despolitização. A ideia de superação da competição ideológica pretende assinalar a base moral dessa superioridade. O mentor assinala a sua distância em relação aos quadrantes ideológicos. A esquerda e a direita são ainda indícios de compromissos diretos ou indiretos com o sistema. Pretende marcar-se uma imparcialidade ou equidistância. Redefinir radicalmente um sistema contaminado ideologicamente. Demarcar-se dos erros e da ilusão criada pela competição ideológica. Afastar-se da governação nefasta das elites e dos seus representantes no aparelho de Estado. Instituir a transparência sem concessões na ação governativa. Recriar a democracia ou fundar a neo-democracia que nenhuma sensibilidade ideológica ou interesse material existente pode ainda representar. Só a virtude do povo autêntico a pode exprimir sem contemplações nem rodeios formais. A ideia de recriação ou refundação revolucionária da democracia liberal é, por isso, a utopia populista. O *logos* populista transforma o multiculturalismo em projeto, despoja-o da sua determinação factual onde se inscrevem os direitos fundamentais.<sup>4</sup> A sua apropriação pelo discurso político tradicional mantém esse equívoco. A recusa do multiculturalismo pressupõe a recusa do outro, a aceitação da assimetria na relação de forças na cena política global. Impõe-se a dominação e prevalência de certos modos de comando esperando que eles deparem com o conformismo. A fuga à racionalização da inquietante estranheza do outro como estrangeiro nunca é prudente. O acolhimento do outro deve ser repensado, mas não prontamente substituído pelo repúdio. A não aceitação da violência de alguns costumes não deve motivar a rejeição generalizada do outro como estranho. Um afastamento cultural e físico institui-se no lugar dessa necessária racionalização. O outro deve, por isso, ser desapossado da carga simbólica que o degrada. Deve ser integrado num Estado livre da tentação totalizante. Convocado à integração na cidadania global. O caso da Turquia e das purgas que foram desencadeadas na sequência do duvidoso golpe de estado transformou-se num palco privilegiado da aclamação populista. O gesto político é aqui levado ao extremo da sua expressão aclamatória. A encenação pública de intenções e decisões despóticas produziu-se no palco de um espetáculo de massas. O apelo emotivo mostrou a sua eficácia; a aceitação da purga alastrou-se ruidosamente pelas hordas entusiásticas. As regras mais elementares do estado de direito foram publicamente espezinhadas. O virtuoso povo foi convocado publicamente para desempenhar o papel de juiz e carrasco de supostos conspiradores e traidores. A emergência do gesto politicamente condenatório foi cuidadosamente encenada para que o instigador fosse apresentado como o executor da vontade do povo. O espetáculo de massas representado nos comícios turcos aproxima-se da planificação do folclore político dos regimes totalitários. Envolver as massas num espetáculo político sob a forma de comício e não simplesmente em encenações militares passou a configurar a pretensão pseudo-legitimadora do poder turco. A autoridade e o seu abuso aspiram, assim, à sua legitimação a partir da apresentação pública aclamatória num ambiente inflamado em circuito fechado. Sabendo que tudo o

<sup>4</sup> T. Todorov, *Os inimigos íntimos da democracia*, Ed. 70, 2017, pp. 173-174.

que se disser na circunscrição desse ambiente será sempre admitido por uma turba submissa e concordante, o presidente turco aproveita sempre a oportunidade para manifestar o seu desígnio como se partisse da vontade dos que o ouvem. Apresenta-se como o porta-voz direto das massas que se perfilam perante ele. Tenta anular a mediação ou a diferença entre ele e os que reagem à sua frente de modo previsível. A encenação tem a marca da espontaneidade e isso retira-lhe algum do artifício que envolve a propaganda tradicional. No comício a autoridade parece anular-se e esconder que o seu estatuto de manipulador. Funde-se com as massas fazendo crer que não é mais do que a expressão da sua vontade direta e que aguarda apenas a posterior e previsível consagração das suas decisões por outras vias. Mas a marca inicial da aclamação, o seu impulso prévio mantém que o poder de valorizar decisões posteriores. A imagem pública da situação turca contrasta com a inquietante levianidade com que os Media retratam a personalidade do presidente turco, umas vezes apontado com rigor e extensão os efeitos da sua deriva autoritária e persecutória e mais recentemente transformando-o no porta-voz da indignação e da reação contra a concretização por parte de Trump da mudança para Jerusalém do local da embaixada americana em Israel. Erdogan é ouvido atentamente como se fosse um dirigente global credível em matéria de oposição às políticas da administração americana. O em-buste tem aqui uma via de saída para o possível branqueamento de um regime que esmaga diariamente o estado de direito na pessoa do seu representante. Esta estranha condescendência para com um declarado inimigo dos processos democráticos parece rivalizar com os meios propagandísticos muitas vezes primários com que se pretende redimir perante a opinião pública global.

Por outro lado, a imagem branda com que os chamados populismos de esquerda são apresentados assume um carácter equívoco. Esquece-se que a categoria fundamental com que se legitimam é, na verdade, uma ficção: o povo. E mesmo movimentos e partidos que obtiveram uma predominância inesperada e contribuíram para atenuar ou anular a alternância de partidos que cristalizam a democracia e transformam os ciclos eleitorais num jogo de substituições de interesses próximos e clientelas que têm muito em comum continuam a assumir-se como os verdadeiros representantes do Povo. O exemplo do Podemos em Espanha surge nessa situação e permite lançar algumas dúvidas sobre a qualificação positiva do populismo de esquerda.<sup>5</sup> A pretensão em separar a assunção de representação do peso eleitoral dos movimentos e dos partidos e considerar que todas as insuficiências e oscilações quantitativas na escala da representatividade eleitoral não têm qualquer efeito no estatuto político dos que se apresentam como os 'verdadeiros representantes' do povo e dos oprimidos é difícil de racionalizar e enquadrar politicamente no interesse de uma 'esquerda política'. A questão da valorização do 'populismo de esquerda' e do seu papel naquilo que se chama a renovação dos processos democráticos e na hiper-democraticidade dos regimes políticos em que vigora o estado de direito deve, por isso, ser questionada. Se a esquerda tradicional que sobreviveu à derrocada ou descridibilização dos partidos comunistas e socialistas é agora assumida ou restaurada por movimentos populistas que se autointitulam de representantes legítimos do povo, isso não pode ser aceite sem reservas. Se as falhas de democracia liberal radicalizada não podem superar-se através da apresentação supostamente renovada da pulsão nacionalista, o ideário da esquerda ancorado na tradição deixou de seduzir as camadas populacio-

---

<sup>5</sup> Zizek, *A coragem do desespero. Crónicas de um ano em que agimos perigosamente*, Lisboa, Relógio D'Água, p. 293-294.

nais que o sustentaram no passado. A impotência do 'demos', o esvaziamento da representatividade parlamentar e a passividade dos Estado perante o poder material financeiro fazem parte da realidade política do presente.<sup>6</sup> Um tal diagnóstico obscurece ainda mais a possibilidade de um confronto bem-sucedido com os movimentos populistas. O verdadeiro poder encontra-se dissimulado por detrás do gesto eleitoral cíclico e vazio que se confunde com a lógica de um produto de consumo de massas. A padronização do *logos* democrático e a sua integração no vórtice a encenação quase publicitária do *establishment* retiram-lhe espessura política e contribui para o tornar mais vulnerável perante a grosseira arquitetura de proximidade exibida pelo *logos* populista. O esvaziamento do poder legitimado pode ser visto como parte de uma destinação essencial da governação do Ocidente.<sup>7</sup> Porém, a necessidade da sua superação é incontornável face ao fortalecimento do *logos* populista. A par do líder e da categoria ambígua de povo, o *logos* é projetado na transcendência. Retira-se da representação sistemática do discurso político, aspira à superioridade face a quaisquer critérios que o avaliem e que determinem a verdade e a falsidade; a aspiração à superioridade permite com que se aproxime de falsas verdades que se consideram igualmente intocáveis. A recomendação de as designar como 'pós-verdades' possui algo de caricatural já que se tratam simplesmente de falsidades que podem ser desmentidas através da análise crítica e do confronto com os seus referentes. O *logos* possui assim a carga simbólica que o aproxima do dogma irrecusável. E partilha com a figura do líder e a configuração categórica do povo a aspiração à transcendência. O líder e o povo, o verdadeiro povo, retiram-se da contaminação que diminui a figura do político tradicional e do comum. A partir deles ergue-se uma mera ficção que não resiste também ao confronto. A virtude do líder e a superioridade do verdadeiro povo são meras projeções sem comprovação possível. O líder é apenas uma figura de papel que certas aspirações do comum patrocinam.

O povo retira-se apenas para o espaço da ficção que pode ser programaticamente abusiva e perigosa. Em nome do verdadeiro povo são cometidos crimes e atropelos à arquitetura político-jurídica da *polis*. A retirada das três categorias para o espaço da transcendência não é inócua. Produz danos que são bem reais e que podem afetar as relações políticas na cena global e produzir efeitos consoante o peso dos sistemas políticos envolvidos na aventura populista. A questão americana é o exemplo supremo da degradação do cenário geopolítico que tem necessariamente repercussões na cena global. A questão americana criou um desequilíbrio na gestão das relações geopolíticas por se tratar de um país porventura mais relevante do que outros onde os movimentos populistas conseguiram eleger os seus representantes. A situação de contraste entre a simbologia do discurso e a realidade dos interesses das oligarquias que o populismo representa revela-se em diferentes países, mas um novo desequilíbrio surge devido ao peso político tradicional e atual do estado federal. Neste ostenta-se sem rodeios nem subterfúgios diplomáticos, a verdadeira face do ideal populista: a tentativa (imposta por uma atitude ou exercício autoritário do poder) de absolutizar uma pseudoideologia. Através dela pretende-se capturar de forma direta e sem mediações alguns grupos e camadas populacionais que pertencem ao designado interesse comum. As modalidades complexas com que essa sedução se cumpre desafia, como se viu, a sua racionalização ou explicação mais prosaica. O *logos* populista na

<sup>6</sup> Wendy Brown, «nous sommes tous démocrates à presente», in *Démocratie, dans quel état?*, Paris, La Fabrique, 2009, pp. 59 ss.

<sup>7</sup> Giorgio Agamben, «Note liminaire sur le concept de démocratie.», *op. cit.*, p. 12.



sua expressão mais difundida é simplificado e reduzido à expressão minimalista do discurso direto; o seu confinamento à sentença diária própria das redes sociais explica algum do seu sucesso. Trata-se de uma via de acesso privilegiada apesar da sua simplicidade e imediatismo. Aparta-se da análise mais sistemática e resiste à disponibilidade que a avaliação da nebulosa emotividade exige. Nele a simples arrogância é substituída pela pulsão autoritária e exercício desenfreado do poder. Na posse de uma verdade absoluta e de um direito à autoridade incontestada, o populista é o herdeiro do ditador. Os processos democráticos implicam a revivência do mesmo incômodo que foi sentido no passado pelos ditadores tradicionais. Devem, por isso, ser rejeitados por todos os meios. E se não for possível invocar meios regulamentares e visivelmente democráticos, outros servirão para realizar esse propósito. A fragmentação da coesão institucional não é vista como um embaraço, mas como um instrumento para garantir a eficácia desse poder que luta por se desvincular dos meios da sua regulação legitimadora. O destemido impulso que move o populista a apresentar sem hesitações nem escrúpulos a sua arrogância talvez seja da ordem do mistério ou do desprezo pelo outro que se perde na determinação da opressão ancestral. Independentemente do exercício atual da governação verifica-se recorrentemente esse esmagamento do outro e a tentativa de imposição arbitrária do poder. Essa imposição emergiu singularmente na motivação e prática opressiva totalitária. A sua durabilidade desafiou, nalguns casos, a capacidade de aceitação dos efeitos desse poder por partes dos povos e, particularmente, daqueles que foram diretamente vitimizados. A pretensão de garantir essa durabilidade conduz os líderes populistas a adotar as medidas que julguem necessárias para esse efeito mesmo sob risco de atropelo manifesto à legalidade e legitimação. A violência foi sempre um instrumento privilegiado para a manutenção do poder. Uma violência que pode ser discriminada numa dimensão preventiva e, também, punitiva e que faça depender a durabilidade do poder da sua eficácia.<sup>8</sup> A pretensão à durabilidade do poder aproxima a democracia regimentar aos regimes totalitários. Acentua a ilegitimidade da governação. Ausente nas democracias liberalizadas, não obstante a existência de outros dispositivos que as afastam dos pressupostos aceitáveis de legitimação, a imposição e durabilidade do poder mina a instituição duradoura da democracia contemporânea como o regime que consagra as liberdades cívicas e políticas.

O poder e o seu exercício tal como é entendido pela 'razão populista' autonomiza-se e sobrepõe-se aos mecanismos de regulação e legitimação. O comando e a sua instituição através da violência conduzem à perda de referência da liberdade. Destrona-a do seu estatuto de princípio supremo. O comando como exercício autoritário e discricionário do poder político transforma-se num pressuposto prático iníquo. A recusa da regulação perverte o comando. A proximidade 'arqueológica' entre o 'princípio', a 'origem', 'o começo', a 'ordem' e o 'comando' faz parte da herança grega.<sup>9</sup> E o líder ou o 'chefe' populista exprime na atualidade essa propensão a começar algo de novo a partir do exercício de um poder discricionário. A recusa do político é equívoca: essa propensão insere-se ainda e sempre no domínio político da atividade na *polis*. O poder e o seu exercício para além dos limites da regulação e da legitimidade democrática não se afastam de uma intenção política por declarar. O uso perverso do poder não perde a sua marca política e não transcende nenhuma qualificação que pertence ao seu

<sup>8</sup> Veja-se, por exemplo, o caso da ditadura portuguesa sustentada nestes dois tipos de violência política: Fernando Rosas, *Salazar e o poder. A arte de durar*, Lisboa, Tinta da China, 2012/15, pp. 196-210.

<sup>9</sup> Giorgio Agamben, «Che cos'è un comando?», in *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Vicenza, Neri Pozza, 2017, p. 93.

âmbito. A pseudo-ideologia ou a ideologia de baixa densidade encontra-se ainda conformada ao domínio da vida na polis. A ilusão em que incorrem os apoiantes dos movimentos populistas afasta-os dessa realidade. Verifica-se o mesmo no comando ou no exercício do poder do que na ação: o começo ou o recomeço. Porventura, na ação política perversa que aqui se designa essa ideia de recomeço, ainda que ilusória se institui com mais facilidade num tempo em que o descrédito invade as idealizações ancoradas nos fracassos do passado. O colapso e a quebra da esperança dos projetos políticos revolucionários cedem lugar a idealizações ilusórias e equívocas. E o populismo partilha com a ilusão revolucionária da democracia globalizada e liberalizada essa ideia de recomeço e renovação. A origem e o começo parecem renovar-se e reaparecem nessas idealizações. A sua marca não desaparece uma vez projetada na ação política sequencial, mas insidia-se como se de uma face renovada e inovadora se tratasse. A durabilidade do poder requer a obediência e não apenas a pretensão em se afirmar, em restabelecer a sua ordenação como comando. A sua falência depende porventura mais da reação contrária dos que obedecem ou que se submetem a essa ordenação e não ao facto de cessarem as razões ou a força própria que originou, mantém ou tenta manter o poder. Contrariamente ao que defende Agamben que situa a fraqueza do poder do lado do comando e não da cessação da obediência, esta última surge como mais decisiva para a permanência desse comando.<sup>10</sup> Mais do que a proposta de um estado de coisas que possa corresponder a uma harmoniosa ordenação política do real, o comando instituído pela pretensão populista constitui uma perigosa versão do recomeço. O populismo transforma de forma perversa a obediência em suposta liberdade de agir; a suposta vontade política em legítima destruição da lógica iníqua do poder nas sociedades contemporâneas. Através dele são, mais uma vez, instituídas e penosamente rememoradas as forças obscuras do poder autoritário sob a aparência de afirmação da vontade das massas ou do comum.

---

<sup>10</sup> Gior Giorgio Agamben, *op. cit.*, pp. 95-96: «Io mi ero invece formato la convinzione che il potere non sia definito soltanto dalla sua capacità di farsi obbedire, ma innanzitutto dalla sua capacità di comandare. Un potere non cade quando non è più integralmente obbedito, ma quando cessa di dare ordini.»

# A PÓS-DEMOCRACIA E OS INDESEJÁVEIS: DA (IM)POSSIBILIDADE DA SUA GESTÃO

POR

Maria João Cantinho

*We do not live in democracies. Neither, as certain authors assert – because they think we are all subjected to a biopolitical government law of exception – do we live in camps. We live in States of oligarchic law, in other words, in States where the power of the oligarchy is limited by a dual recognition of sovereignty and individual liberties.*

(Rancière, *The Hatred of Democracy* 2009, 73)

**Resumo:** Na era da globalização e da tomada de assalto do poder político pelos grandes poderes económicos, o que designamos aqui por pós-democracia, é cada vez mais difícil manter a estrutura na qual se baseava a democracia, sobretudo no seu ideal de estado social, defendendo o lema da igualdade social e da justiça. Por isso, é hoje mais importante do que nunca questionar as categorias e o modelo democrático, no sentido de evitar o aumento da desigualdade social e defender aquilo a que chamámos aqui os «indesejáveis» ou os que são desfavorecidos, uma vez desaparecidas as condições de protecção social dos mesmos. Falamos então dos novos pobres, vítimas da crise económica mundial, mas falamos também dos novos imigrantes e dos refugiados da guerra, que acorrem à Europa, em gesto de sobrevivência. O que fazer com os indesejáveis? Como vão os países lidar com eles, doravante?

**Palavras-chave:** Pós-democracia; Democracia; Estado Social; Justiça; Igualdade social.

**Abstract:** In the era of globalization and of the storming of political power by the great economic powers, what one designates here as a post-democracy, it is becoming increasingly more difficult to maintain the structure on which the old democracy was based on, especially its idea of a welfare state ideologically based on the ideas of social justice and equality. Therefore, nowadays its more important than ever to question the categories and model of democracy, with the goal of avoiding further social inequality and to defend what we call the “undesirables” or the downtrodden, once the conditions of their statist protections disappear. One is therefore speaking of the new poor, victims of the economic world crisis, but also of migrants and war refugees that come to Europe as a means to survive. What can one do with those “undesirables”, and how will our countries deal with them henceforth?

**Key-words:** Post-Democracy; Democracy; Welfare State; Justice; Social Equality.

Há um certo olhar nostálgico e irónico que nos faz sorrir, quando pensamos no modo como Tocqueville anunciou entusiasticamente a vinda da democracia (A. d. Tocqueville 2010). De origem aristocrática, a experiência que teve quando chegou a Nova Iorque, fascinou-o ao ponto de escrever

sobre a democracia americana e precisamente num tom de anúncio, como Derrida o assinala na obra *Vadios*. Falava Tocqueville de um advento, «o advento próximo e irresistível, universal, da democracia no mundo.» (Derrida, *Vadios* 2009, 174, 175). E referia-se assim a uma grande revolução democrática que estava em curso.

Como Agamben refere no seu ensaio «Note liminaire sur le concept de Démocratie» (G. Agamben 2009), é preciso esclarecer do que é que falamos quando nos referimos ao conceito de democracia, pois ele «reenvia ao mesmo tempo para a concetualidade do direito público e para o da prática administrativa: designa tanto a forma de legitimação do poder como as modalidades do seu exercício (...)». Ora, é preciso partirmos deste quadro, simultaneamente jurídico-político, por um lado, e económico por outro. É o que tentarei aqui fazer, a partir de um quadro concetual de conceitos e categorias constituintes e legitimadoras da análise do discurso político e do próprio modelo clássico de democracia. A leitura de autores como Jacques Rancière, sobretudo na sua obra *O Ódio à Democracia*, bem como Agamben, Badiou, Bensaïd, Zizek, Nancy, entre muitos outros que a problematizaram, elucidam-nos claramente sobre os seus limites e sobre a constante necessidade de revisão do conceito e, também, da sua prática, pois o ideal de democracia, desde o seu aparecimento, não foi apenas uma ideia reguladora, à maneira kantiana, mas procurou sempre uma adaptação à realidade social, como uma manifestação de evolução do modelo político. Todavia, não obstante, as numerosas tentativas de adaptação da democracia ao longo da história humana, o filósofo Jacques Rancière, na sua obra *O Ódio à Democracia*, tentou mostrar, precisamente, como uma grande parte do discurso político actual se posiciona contra a democracia, isto é, de como ao usar toda a sua retórica e aparelho concetual que o constitui, o fez contra a própria democracia, tal como foi originariamente concebida.

Se ele o disse há uma década atrás, as razões que invocou para o fazer tornaram-se hoje ainda mais claras e a catástrofe que daí resulta está diante de nós. O que não impede a usurpação da palavra e a sua apropriação, como modo demagógico de servir a razão económica. O visionário Tocqueville, no século XIX, encarava-a como o “falso nariz do despotismo mercantil e da sua concorrência” (Tocqueville 1853), aludindo assim à forma como a ideologia liberal a encarava. Ela reflectiu sempre, e Tocqueville compreendeu-o, o triunfo do capitalismo, naquilo que o caracteriza essencialmente, como a livre circulação dos capitais, a glorificação do consumo de massas, etc. Todavia, *aqueles que seriam os princípios essenciais, em particular a questão da igualdade social*, rapidamente passaram para segundo plano. Daí que o conceito de democracia, tal como olhamos hoje para ele, se tenha esvaziado.

Rimbaud, como Baudelaire, sismógrafos do seu tempo, pressentiram bem as figuras decaídas – o lado negro da democracia. O trapeiro, figura baudelaireana por excelência<sup>1</sup>, como alegoria do próprio poeta e que aparece em «O Vinho dos Trapeiros», apresentava alegoricamente o capitalismo, no século XIX. Diz dele Benjamin:

*O poeta é penetrado pelos traços do trapeiro, que tantas vezes ocupou Baudelaire. Um ano antes de «O Vinho dos Trapeiros» damos com uma representação em prosa desta figura: «Eis um homem cuja função é recolher o lixo de mais um dia na vida da capital. Tudo o que a grande cidade rejeitou, perdeu, é catalogado e colecionado por ele. Vai compulsando*

<sup>1</sup> Cf. O poema “Le Vin des Chiffonniers”, in *Les Fleurs du Mal*. Walter Benjamin refere-se a esse tema em *A Modernidade*, p. 81.

*os anais da devassidão, o cafarnaum da escória (...)Trapeiro ou poeta – a escória interessa a ambos; ambos exercem, solitários, a sua profissão, a horas em que os burgueses se entregam ao sono; até o gesto é o mesmo em ambos.* (Benjamin, A Modernidade 2006, 81)

Rimbaud, por exemplo, no poema «Démocratie», na sua obra *Illuminations*, dá-nos a fisionomia dessa democracia:

*Le drapeau va au paysage immonde, et notre patois étouffe le tambour.*

*Aux centres nous alimenterons la plus cynique prostitution. Nous massacrerons les révoltes logiques.*

*Aux pays poivrés et détrempés! – au service des plus monstrueuses exploitations industrielles ou militaires.*

*Au revoir ici, n'importe où. Conscrits du bon vouloir, nous aurons la philosophie féroce; ignorants pour la science, roués pour le confort; la crevaison pour le monde qui va. C'est la vraie marche. En avant, route!* (Rimbaud 1999)

Mais tarde, o velho Marx, hoje tão citado, mas tão fora de moda, haveria de denunciar esse rosto de Janos que constituiu a base de toda a nossa economia ao longo dos últimos séculos, preconizando um modelo de revolução que pudesse acabar com as desigualdades sociais e criar uma sociedade equitativa.

A ideia de que o poder democrático pertence ao povo, ao *demos*, como ele foi pensado originalmente na Grécia, desapareceu há muito. São hoje os mercados (e as respectivas oligarquias que os governam) que decidem, à escala global, decorrendo essas decisões de um *novo* paradigma político, se assim quisermos chamar-lhe. Temos assim uma representação da ideia de democracia, com todo o seu dispositivo retórico, uma ideia do poder do *demos* (povo), mas a verdade é que essa representação simbólica foi esvaziada do que lhe deu forma e vida. Jean-Luc Nancy fala de *um caso exemplar de insignificância* (Nancy, *Démocratie finie et infinie* 2009, 77). A democracia, se nunca foi um sistema muito justo, ainda que, entre todos os sistemas e segundo Churchill fosse o mais justo, modificou-se radicalmente, tornando-se cada vez mais desumano, sobretudo nas últimas décadas. Se bem que este vertiginoso esvaziamento da democracia já se pressentisse, a verdade é que o início do século XXI acelerou a sua desintegração, em virtude de uma série de circunstâncias políticas e económicas que vieram pôr fim ao estado de graça de que gozava a democracia europeia, sobretudo. A globalização e a ausência de regulação (de imposição de leis e de limites) do mercado financeiro, em nome de uma suposta liberdade democrática, aceleraram essa corrosão dos poderes democráticos, empurrando os países mais vulneráveis da Europa para uma situação económica insustentável. Uma suposta «razão económica» dos mercados, que nunca existiu e que não passa de um mito, tomou conta dos estados e levou-os à perda da soberania, deixando-os à sua mercê. O único ponto dessa razão é justamente o programa que lhes subjaz, o do ideário neo-liberal, que intenta justamente vergar os estados ao capital, para melhor exercer sobre eles o seu domínio.

Wendy Brow, no seu acutilante texto «Nous sommes tous démocrates à présente» (Brown 2009, 70, 71), fala da incapacidade que o *demos* tem de ver o que está por detrás da maior parte destes desenvolvimentos e ainda mais da sua incapacidade em contestar, assistindo passivamente ao assalto do capital ao poder político. Acrescentando a essa letargia o facto de as eleições se terem transformado num circo de marketing – veja-se a campanha de Trump, como o melhor (ou o pior) dos exemplos – em que as massas são completamente atordoadas pelos efeitos da demagogia mais simplista. Na verdade, foi enquanto «racionalidade política» que o neoliberalismo lançou o seu ataque contra os fundamentos da democracia liberal, desviando os seus princípios – a constitucionalidade, a igualdade diante da lei, liberdades políticas e civis, autonomia política, universalismo – para os critérios do mercado, os *ratio* custos/benefícios, a eficácia e a rentabilidade. O que significa que é através desta racionalidade neoliberal que se modela cada ser humano, cada instituição política sobre o modelo da empresa (Brown 2009, 63), e substituem-se os princípios democráticos pelos dos negócios, em toda a vida política e social. Porém, o capital e a racionalidade neoliberal não são os únicos responsáveis pelo esvaziamento das instituições, princípios e práticas da democracia, pois existe também a extensão do poder e do domínio da acção dos tribunais, nacionais e internacionais.

Tudo é regido por leis (validadas por tribunais europeus, internacionais) que se aplicam aos estados, os quais, nesta escala mundialista, perderam a sua soberania e se encontram sujeitos aos tribunais europeus e/ou internacionais. Não faltam casos de embargos que, muitas vezes, reflectem o carácter arbitrário de algumas leis, enquanto outras acções – que deveriam ser condenadas internacionalmente – passam impunemente. E este carácter arbitrário só parece sê-lo para quem se distrai e não vê a «mão oculta» que move os cordelinhos da acção. Ora, estes «poderes invisíveis» também contribuem também para a erosão da soberania, já que lhe retiram autonomia em nome de uma suposta universalidade, facto que contribui para reacender toda a espécie de nacionalismos, como a forma de contestação do povo face a leis que não reconhecem como as do seu estado.

Essa contestação também passa pelos elevados níveis de abstenção eleitoral, falseando a ideia de representatividade da democracia. Cito, a esse propósito, os motivos que conduziram ao *Brexit* (e concomitantemente o elevado grau de abstenção que conduziu ao «sim»), a ameaça do partido francês *Front Nationale* e a sua percentagem elevada no seio das populações mais manipuláveis pelo discurso populista e demagógico, o que é, de resto, semelhante no resto da Europa, sobretudo em países como a Áustria, Hungria e em expansão evidente na Alemanha. O caso europeu é talvez o que mais claramente configura essa degradação que aqui assinalámos. O caso mais recente nas eleições dos Estados Unidos constitui o reflexo mais paradoxal dessa «raiva à democracia» de que fala Rancière, fazendo reaparecer movimentos de extrema-direita que apoiaram a campanha de Trump. Com muitos seguidores europeus, que já não acreditam em democracia e não temem a chegada de partidos de extrema-direita. Talvez a história, neste caso, sobretudo na década de 30, no século XX, não seja suficiente para nos dar conta dos perigos que se escondem no ressurgir destes movimentos nacionalistas e dos seus respectivos messias, cujo discurso assenta sempre no direito à autonomia das nações e dos estados.

A fragilidade e o carácter precário dos direitos fundamentais dos cidadãos do nosso Estado (supostamente) democrático é precisamente o reflexo dessa alteração significativa do paradigma político da democracia. Se a crise económica serviu de pretexto para a ascensão da hegemonia da razão

neo-liberal e contribuiu para a dissolução dos direitos fundamentais, podemos dizer que continuamos a falar de democracia e de direitos, mas tal pode não passar de retórica, de conceitos esvaziados de sentido, se, na prática, tal não se verifica.

A crise da Grécia e as imposições da União Europeia foram, talvez, o primeiro momento em que nos demos conta desse «divórcio» no coração da democracia europeia e, a partir desse momento, a fragilidade da nossa democracia não parou de aumentar, agravada pelos factores vários que conhecemos, como a crise dos refugiados e a sua chegada maciça à Europa, o terrorismo, que levou ao fecho das fronteiras, para impedir a sua entrada. Houve um efeito de dominó que nos ultrapassou completamente e confrontamo-nos agora com um estado de emergência, implantado em toda a Europa, praticamente, bem como o revogar de uma série de direitos que era «naturais».

Em lugar de estado social, com a saúde e a educação como bens assegurados a todos os cidadãos, enquanto símbolos de bem-estar e de saúde democrática, passámos a um conjunto totalmente diferente de práticas do estado, envolvendo cada vez mais uma mercantilização dos serviços de estado, passando pela sua privatização, o que na verdade corresponde ao cumprimento do ideário neo-liberal. A aplicação desse ideário «naturalizou-se» de tal modo que essa se transformou na principal ameaça enfrentada actualmente pela democracia, precisamente a de que não existam limites ao exercício do poder.

Essa ausência de limites que o jurista Rubens Casara diz definir o estado de pós-democracia, num texto muito lúcido e que se aplica ao caso brasileiro (Casara 2016), corresponde à razão económica que também minou o sistema jurídico das instituições, para que se possa permitir determinados actos que não eram passíveis à luz da constituição democrática, modificando leis e introduzindo nuances na lei, tornando a lei inconstitucional, tanto nas esferas política como social e cultural, tornando-se nefastas para o paradigma do Estado Democrático de Direito e minando também o próprio sistema de justiça. Instaurou-se, assim, «uma espécie de “vale tudo” argumentativo e utilitarista, como o diz Casara, no qual os fins afirmados pelos atores jurídicos – ainda que distantes da realidade – justificam a violação dos meios estabelecidos na própria Constituição da República, bem como das formas e das substâncias que eram relevantes no Estado Democrático de Direito». Abre-se, assim, e desta forma o caminho para a inconstitucionalidade do poder, dinamitados os últimos obstáculos ao abuso de poderes. Abrem-se também, «as portas para os “poderes selvagens”», como o diz Casara. E, se no caso do Brasil, podemos citar os fenómenos como o *impeachment* de Dilma Rousseff, se nos virarmos para a Europa, podemos falar no fecho das fronteiras e na suspensão do Espaço Schengen, ao abrigo das novas leis do Terrorismo e do Estado de Emergência que foi criado para actuar em circunstâncias de não-normalidade, permitindo que a vigilância, por exemplo, extrapole os seus limites. Ou aquilo em que nem é bom pensar, mas que se sabe e não transpira para a comunicação social: os casos de migrantes e de refugiados fechados em campos sem quaisquer condições ou espancados nas fronteiras de países como Sérvia e Bósnia, etc. Estes são aqueles a que chamo os *indesejáveis*. Os que não têm lugar ou não conhecem nenhuma protecção social nem têm acesso aos direitos democráticos, vivendo agora entre nós. Os que fugiram dos contentores de Calais e andam à deriva pelo país, em modo de sobrevivência. Os migrantes que trabalham, em regime de ilegalidade, e que não têm qualquer vínculo ao estado nem esperança de vir a tê-lo. Já sem falar dos pobres sem qualquer protecção quando, nos países ditos democráticos (falo dos países do Norte da Europa), a segurança social prevê a sua

protecção, por mínima que seja.

Este novo paradigma político desenhou-se dentro do Estado Democrático, legitimou-se através dele, desenvolveu-se no seu interior e autonomizou-se, para dar lugar a uma nova configuração, a da Pós-Democracia. Aquilo que gere esta «novo modelo político» é a razão económica, a que soube encontrar todos os meios para os colocar ao serviço do utilitarismo mais desumano, fazendo regredir as conquistas democráticas ao longo de décadas, que asseguravam os direitos dos cidadãos, enfraquecendo o poder dos sindicatos e as leis do trabalho.

Num texto tocante de Derrida, «o vadio que eu sou» (Derrida, Vadios 2009), o autor fala dos «vadios» (les *voyous*) como sendo aquela espécie de homens, «seres à parte, excluídos ou perdidos, excêntricos que vagueiam pelas ruas» (Derrida, Vadios 2009, 134) e que nela introduzem a desordem, apontados a dedo e «perseguidos pelo cidadão civilizado, pelo Estado ou pela sociedade civil (...)» (Ibidem). Representaram sempre os nossos «indesejáveis» porque não se assimilavam e não faziam parte da parte produtiva da população. Representaram essa «excrescência» do capitalismo, veja-se em Baudelaire, em *O Pintor da Vida Moderna*, ou em Aragon (*Le Paysan de Paris*) e em Benjamin, nos seus ensaios sobre Baudelaire e, sobretudo, na sua magistral obra *O Livro das Passagens*, como figuras da paisagem urbana, constituindo uma espécie de contra-poder.

Hoje, esse vadio é também o traficante de droga, o aprendiz de terrorista (os que integram as fileiras do Daesh), cada vez mais agressivo, em virtude da violência urbana. Todavia, o mais chocante nos nossos dias é que essas figuras desintegradas da nossa sociedade têm hoje um espectro mais alargado, pois também são as minorias étnicas, é o desempregado (com o desemprego a atingir níveis alarmantes e o consequente desespero), os migrantes, os refugiados que fogem da guerra (estes talvez mais protegidos pelas leis europeias, mas expostos diante dos cidadãos que os rejeitam). São os novos indesejáveis, numa massa heterogénea e que não pára de crescer e que constitui uma ameaça contra a ordem pública. Em virtude da sua vulnerabilidade, os novos indesejáveis são facilmente recrutados para movimentos de extrema-direita, populistas, associações terroristas, aspirando a uma pertença que os proteja e lhes dê voz. Essas clivagens e desigualdades sociais, que durante o século XIX permitiram o engrossamento das fileiras dos movimentos revolucionários, não é hoje vista da mesma forma. Cresce o perigo da «guerra civil» e das constantes agitações intestinas, motins urbanos e consequentes milícias populares (veja-se o exemplo dos *identitaire* em França, espécie de exército popular de extrema-direita, bem organizado e em franca expansão) como modo de reacção à exclusão social, que é cada vez maior no modelo pós-democrático.

Se é verdade que o novo modelo de democracia mantém o controle da população através do recurso ao consumismo e de toda a parafernália tecnológica que absorve o desencanto dos cidadãos, ele fá-lo, desviando-o e alienando-o, recorrendo ao circo mediático de uma comunicação social que serve os interesses políticos, manipulando as massas, utilizando para isso uma educação que escamoteia cada vez mais o pensamento crítico. Tudo isso não faz senão afinar a ductibilidade das massas, tornando-a apta aos seus designios económicos e políticos, questionando pouco os direitos laborais, jurídicos, etc.. O estado, em lugar de lutar contra a exclusão social, opta por desenvolver a segurança e a repressão, a qual é legitimada pela própria sociedade, que vive atemorizada pelo receio do descontrolo da criminalidade.



Como o afirma Rubens Casara, «O Estado Pós-Democrático é um modelo tendencialmente omissivo no campo do bem-estar social, mas necessariamente forte na contenção dos indesejáveis, sejam eles a camada da população incapaz de produzir ou consumir, ou os inimigos políticos daqueles que detêm o poder político e/ou económico.» (Casara 2016). Por essa razão, a segurança é condição absolutamente necessária para garantir a ordem económica, no que respeita à circulação de consumo e de mercadorias, tendo sido ela própria, a segurança, transformada em mercadoria preciosa. É aliás o que se passa, não apenas na América Latina, como também nos Estados Unidos, que apostam num estado fortemente repressivo, em que a segurança se tornou um negócio florescente e alimenta a indústria da venda de armas, por exemplo.

Este «capital de cólera», como lhe chama Sloterdijk (Sloterdijk 2010), aludindo ao sentimento de revolta pela exclusão social, aparece em duas formas principais, devido às circunstâncias do desenvolvimento da história europeia, a partir da segunda metade do século XX: o Islão (que corresponde às vítimas da mundialização capitalista) e as explosões «irracionais» de jovens, acrescentando-se aqui o populismo, os movimentos ecologistas e anti-consumistas e outras formas de ressentimento contra a globalização. As revoluções, no passado sempre capitalizaram esse capital, pondo-o em marcha, numa aplicação do preceito benjaminiano (e marxista) de fazer justiça aos vencidos da história.

Desde a Revolução de Outubro de 1917, passando por Cuba e Jugoslávia, todos esses movimentos foram fruto desse capital. Não nos surpreenderá, então, que o futuro das nossas exangues democracias, sociedades distópicas e alienadas pela «razão económica», mantendo-se minimamente controladas pela repressão dos excluídos e dos indesejáveis, seja abalado pelas convulsões sociais, por actos de desespero popular, por seguidores de quimeras e de messianismos salvíficos. Podemos citar, a esse propósito, o que Benjamin chamava a «violência divina», no seu ensaio *A Crítica da Violência* (Benjamin, *O Anjo da História* 2010, 49-71). A violência divina a que Benjamin se referia estava longe de ser uma categoria teológica, mas correspondia sobretudo a uma categoria secularizada e que se inscrevia num horizonte de exigência de justiça. Por isso, a exigência de uma nova ordem, que apenas se pode impor de forma violenta, pela revolução, pela aniquilação da ordem opressora. Zizek é certo na leitura/interpretação que faz do texto benjaminiano, referindo-se à violência exercida pelos revoltosos. Diz Zizek que «Mesmo que eles apareçam a uma consciência moral ordinária como actos “imorais”, os assassínios, não temos o direito de os condenar, uma vez que eles correspondem a anos, séculos de violência e exploração de estado e economia sistemática» (Zizek 2009, 147). Do mesmo modo a revolução francesa e os *sans coulottes* cumpriram o sonho de um povo, de forma explosiva, e não se poderá esperá-lo menos de uma sociedade onde a violência é a única moeda dos excluídos para comprar a sua liberdade e a sua justiça.

O desafio da nossa democracia estará, então, no modo como lidaremos com o potencial explosivo dessa cólera endémica, que se aloja sobretudo nas sociedades em que a desigualdade é mais gritante porque conter o que está em marcha é vão. Ou se revertem os poderes e se protegem os direitos dos cidadãos, criando condições para manter o que foi o lema iluminista da democracia, ou pouco haverá a esperar. E esta violência divina, anunciada, é proporcional ao excesso de poder que o Estado exerce sobre os indesejáveis. Ela é a sua contrapartida, o único modo de anular esse excesso.

O estado de paz durará exactamente o tempo em que a democracia mantiver a alienação entre o povo e aqueles (as oligarquias) que exercem o poder. Que pensar das hordas de favelados do Rio

de Janeiro e de São Paulo, despojados de tudo e que são empurrados para a mais abjecta forma de vida, enquanto observam os milionários nas suas vidas de luxo? A pós-democracia tem os dias contados, tal como o viu o aristocrata Custine, autor de *Lettres de Russie*, quando atravessou a Rússia em 1839 e compreendeu que a revolução estaria iminente.

Os vencidos da história nunca prescindiram das suas quimeras e dos seus sonhos, que os mantêm vivos e alimentam a sua esperança. Há um sopro que atravessa os seus sonhos, nessa ânsia messiânica e primeva de revolução e de justiça, de *uma democracia por vir*, como o diria Derrida, na sua feliz formulação (Derrida, Vadios 2009), para substituir o vazio da que há e não se cumpre. É uma tarefa, em suma, a que nos cabe a todos, de restauração da justiça, da nossa responsabilidade. Por isso *fomos esperados sobre a terra* (Benjamin, O Anjo da História 2010, 10), como diria Benjamin, para cumprirmos a parte que nos cabe, desse destino histórico da humanidade.

## BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio (2009). «Note Liminaire sur le Concept de Démocratie.» In *Démocratie, dans quel état?*, de Badiou, Bensaid et al, Agamben, 9-13. Paris: La Fabrique.
- AGAMBEN, Nancy et al. (2009). *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique.
- BENJAMIN, Walter (2006). *A Modernidade*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- BENJAMIN, Walter (2010). *O Anjo da História*. Traduit par João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim.
- BENSAÏD, Daniel (2009). «Le Scandale Permanent.» In *Démocratie, dans quel état?*, de Badiou, Nancy et al Agamben, 27-57. Paris: La Fabrique.
- BROWN, Wendy (2009). «Nous sommes tous démocrates à Présent.» In *Démocratie, dans quel état?*, de Nancy, Rancière et al Agamben, 59-75. Paris: La Fabrique.
- CASARA, Rubens (2016). «Carta Capital.» *O Estado Pós-Democrático no Brasil*. 17 Setembro 2016. <http://justificando.cartacapital.com.br/2016/09/17/o-estado-pos-democratico-no-brasil-gestao-dos-indesejaveis/>.
- CUSTINE (1975). *Lettres de Russie: La Russie en 1839*. Paris: Folio Classique.
- DERRIDA, Jacques (1993). *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (2002). *Marx & Sons*. Paris: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (2009). *Vadios*. Coimbra: Palimage.
- BENOIST, J.; MERLINI, F. (2001). *Une Histoire de l'Avenir – Messianicité et Révolution*. Paris: Jean Vrin.
- LÖWY, Michael (2001). *L'Avertissement de l'Incendie*. Paris: PUF.
- MONTESQUIEU (2013). *De l'esprit des lois*. Paris: Flammarion.
- NANCY, Jean-Luc (1983). *La Communauté Desoeuvrée*. Paris: Christian Bourgois.
- NANCY, Jean-Luc (2009). «Démocratie finie et infinie.» In *Démocratie, dans quel état?*, de Nancy, Rancière et al Agamben, 77-94. Paris: La Fabrique.
- RANCIÈRE, Jacques (2009). «Les démocraties contre la démocratie.» In *Démocratie, dans quel état?*, de Nancym Rancière et al Agamben, 95-100. Paris: La Fabrique.
- RANCIÈRE, Jacques (2009). *The Hatred of Democracy*. New York: Verso.
- RIMBAUD (1999). Poésie. *Une saison en enfer. Illuminations*. Paris: Folio Classique.
- SLOTERDIJK, Peter (2010). *Cólera e Tempo*. Lisboa: Relógio d'Água.
- TOCQUEVILLE (1853). «The democracy.» *New York Daily Tribune*.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (2010). *De la Démocratie en Amérique*. Paris: Flammarion.
- ZIZEK, Slavov (2009). «De la démocratie à la violence divine.» In *Démocratie, dans quel état?*, de Nancy, Badiou et al Agamben, 123-149. Paris: La Fabrique.

# A DEMOCRACIA *INTROUVABLE* E O ECO PERDIDO DA SOBERANIA

POR

José Caselas<sup>1</sup>

**Resumo:** Qual o lugar do *demos* no panorama democrático actual imerso pelo neoliberalismo e pelo populismo? A democracia deliberativa ou liberal já não permite a inversão do neoliberalismo. Apenas um novo poder constituinte produtor de novas subjetividades poderia constituir um fora capaz de repor o *demos* onde ele falta. Se Negri apela a um novo processo constituinte e Agamben a um poder destituente, que novos enquadramentos são ainda possíveis para o *demos* recuperar a sua soberania? Confrontaremos o paradigma de Mouffe, a democracia agonística, e a Democracia em Derrida.

**Palavras-Chave:** Poder constituinte; poder constituído; democracia; agonismo.

**Abstract:** Which role does *Demos* play on today's democratic societies characterized by neoliberalism and populism? Direct democracy, or Liberal democracy, is no longer able to reverse Neoliberalism. The only way to bring *Demos* where it's needed would be through a new constituent power, that would work as a producer of new subjectivities. If Negri calls for a new constituent process, but Agamben for a destitute power, which new approaches can still be considered for *Demos* to recover its sovereignty? Therefore, we will confront Mouffe's paradigm, Agonistic democracy, and Democracy for Derrida.

**Keywords:** Constituent power; constituted power; Democracy; agonism.

## 1.

A palavra democracia diz-se de vários modos e em nenhum deles está a soberania popular ou, no melhor dos casos, esta é anunciada sob a forma de uma ausência. Muito menos pode confinar-se ao acto de votar neste ou naquele representante, abdicando voluntariamente da sua potência de agir em prol de um soberano indeterminado. O que significa a democracia hoje nos vários apelos a uma ordem jurídico-política plena de equívocos? A democracia hoje significa, antes de mais, o triunfo da economia, o *homo oeconomicus*. Onde traçar a fronteira entre ambos? Em lugar nenhum nos é dado esse limiar, por isso, estamos imersos numa tecno-soberania gestionária dominada por instâncias supranacionais mercantilizadas. Onde está a democracia, qual o lugar do *demos* no panorama democrático actual dominado pelo neoliberalismo e pelo populismo? A democracia deliberativa ou liberal de Rawls

---

<sup>1</sup> CFUL (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

a Habermas já não permite a inversão do neoliberalismo numa espécie de esfera pública da discussão razoável.

Os nomes da democracia, sejam eles o capitalismo liberal, o império, o neoliberalismo, o capitalismo cognitivo, o precariado, o socialismo liberal, etc., estão ainda afastados do *demos*, de tal modo que ele se tornou *introuvable* como manifestação francesa da Revolução de uma liberdade originária. Poderíamos eventualmente aludir a uma polisoberania, onde todos pretendem possuir uma voz de comando (também no sentido de origem, *arché*), mas isto nada diz ainda do lugar do *demos*. De que forma o sujeito da democracia é *introuvable*? Massas, multidão, povo, indivíduo, sujeito-empresa, singularidades, povo, mas igualmente *populus*, população, *ethnos*, comunidade, nação e no caso da democracia portuguesa, povo constituído no seu queixume reiterado, no pessimismo fundador, povo dilacerado pelo destino (saudosismo) irrecuperável? Nome sujeito a variações, que servirá apenas para suporte ideológico legitimador de uma vontade geral. Falamos de uma utopia comunista, mas não de uma utopia democrática, como se esta estivesse consolidada como experiência histórica. Porém, a antinomia democrática diz constantemente o contrário, na medida em que institui direitos sem que origine qualquer esbatimento da desigualdade. A questão da desigualdade é mesmo a pedra-de-toque da democracia contemporânea, apesar da sua proposta implícita do princípio de direitos e da organização desses mesmos direitos. É a dicotomia de Seyla Benhabib ao referir uma diferença entre o *principle of rights* e a *schedule of rights*, entre a instituição e a organização dos direitos. Benhabib adianta que uma justificação de direitos é possível num universo pós-metafísico de iterações democráticas (*democratic iterations*) que são processos de argumentação pública, deliberação e trocas, através das quais as reivindicações e os princípios são contestados e contextualizados, posicionados, quer nas instituições legais e políticas, quer na sociedade civil. (Benhabib, 2004: 179) O conceito de iteração, captado em Derrida, designa uma replicação do uso original, postulando que cada repetição induz um princípio de variação. A repetição enriquece e transforma o significado inicial de forma subtil, uma circularidade que reforça o primeiro gesto.<sup>2</sup>

O *demos* da representação manifesta-se como uma ausência e o dispositivo da soberania, à maneira de Hobbes, esgotaria a sua potência devido aos efeitos de delegação de si no governante sem a possibilidade do direito de rebelião. Mas pode um *demos* desaparecer inteiramente no soberano? A inacessibilidade do *demos* permanece em suspenso como um ser fenomenal da representação. O papel do soberano em Agamben é o de produzir a vida nua, ou seja, a esfera do estado de exceção onde o poder do soberano se aplica inteiramente ao corpo desaplicando-se. A estrutura da exceção, tal como Agamben apresenta, torna indistinta a democracia, o totalitarismo e o neoliberalismo. Mesmo não indo tão longe, o problema da democracia é o da redistribuição da riqueza, e a crescente desigualdade de oportunidades. Se colocarmos como divisa de realização ou precondition para o exercício político do *demos*, a efectiva cidadania e a igualdade socioeconómica, não existe no Real nada que se lhe assemelhe.

---

<sup>2</sup> "Iteration is the reappropriation of the "origin"; it is at the same time its dissolution as the original and its preservation through its continuous deployment." (Benhabib, idem: 180)

## 2.

Wendy Brown na sua obra *Undoing Demos* defende que o neoliberalismo arruína a democracia e o lugar do político e isto a partir dos seguintes pontos: a concorrência do mercado, a economização/mercantilização do estado e das políticas sociais, a desigualdade em vez da igualdade, a substituição do capital humano pelo trabalho, e o empreendedorismo em vez da produção. A verdade do mercado implica o estabelecimento de um consenso para além da política. A emergência da financialização torna a ideia de crescimento uma obsessão, que se agudizou com a crise financeira de 2008 e a bancarrotoocracia de que fala Varoufakis.

O cruzamento entre o regime securitário e a razão neoliberal. A governança ou *governance* global propõe um consenso que esvazia o programa político remetendo a democracia para o terreno da economia e a participação cívica para a eficiência, o consenso, a prestação de contas, e a lei. A responsabilidade colectiva dissolve-se na responsabilidade individual das decisões e das normas de conduta. Badiou pensa a possibilidade de transformação da democracia em comunismo (nunca um comunismo democrático). Não há significado democrático na hipótese comunista, não há um lugar possível para converter a democracia liberal em comunismo por via eleitoral, ascensão assumida por um Partido Comunista qualquer que ele seja. Não há reivindicação de comunismo no foro parlamentar. O jogo parlamentar é uma mera encenação a que o comunismo dá voz como um gesto vazio de uma democracia irrepresentável. Não há alternância constitutiva de uma democracia que ora se converte em comunismo ora noutra coisa, talvez liberalismo. A teleologia política do comunismo excluiria outro regime diferente para uma exterioridade aquém dele. O povo que o comunismo dos comuns invoca não coincide com o povo votante. Votar no comunismo é uma reivindicação paradoxal. Por isso, Badiou, muito acertadamente, desconfia de um Partido comunista que possa assumir essa transição. Mas de que fala Badiou? Para ele essa mediatização não é necessária. “Tornei-me pouco a pouco, oposto à ideia de um “partido comunista” no sentido tradicional, visto que, para mim, todo o partido significa um movimento em direcção a um núcleo central, a um esquema de autoridade, o que reconduz a uma negação e a um apagamento autoritários da multiplicidade. A transcendência do Uno reinstaura-se sempre na figura do Partido. Ora, o Uno é o meu principal adversário, tanto no plano metafísico, como no plano político.” (2014: 64) Contudo, o comunismo apela a uma unificação (o próprio Badiou o admite) em torno de três postulados: 1) desprivatização do processo produtivo; 2) enfraquecimento do Estado; 3) reunião polimorfa do trabalho (idem: 62-63) com base no que chama um sujeito colectivo. Mas quem é esse sujeito colectivo denominado “os comunistas”, *nós o povo*? Em todo o caso, esse princípio de unificação não se fará em torno de um Partido comunista, mas sob a égide de um movimento popular, uma vanguarda. Quem não sabe o que quer pede eleições “democráticas”, diz Badiou. Portanto, a hipótese comunista fica dependente de um movimento de vanguarda com uma lógica internacionalista e com um programa claramente anticapitalista. E nessa configuração apela-se novamente a uma produção de subjectividades: “É assim que concebo o papel dos intelectuais e dos filósofos nesta questão: devemos, nós os comunistas, trabalhar para fundir o aspecto teórico da Ideia com as acções locais susceptíveis de a encarnar, criando nos potenciais actores uma nova subjectividade política, hoje ainda latente.” (idem: 70)

### 3.

A democracia tem agora que se confrontar com o populismo. O sonho da auto-suficiência territorial e o fechamento económico do populismo é (auto)imunitário. Existe alguma pulsão democrática no populismo ou esgota-se num mero apelo surdo ou paradoxal? O populismo é capaz de revitalizar a esfera pública ou, pelo contrário, conduz a uma desdemocratização, uma erosão das sociedades democráticas rumo a um autoritarismo? A noção difusa de povo apenas se determina através de um inimigo inventado – interior ou exterior – algo que funda o povo apenas negativamente.

O populismo repele o inimigo – o terrorista, o neo-muçulmano do novo campo, o perigo interior.<sup>3</sup> A invenção do inimigo externo e interno, a construção de um muro entre os que merecem viver e os vulneráveis (categoria política de Judith Butler) repõe as condições de vida de uma comunidade nacional que existe à custa do declínio de uma suposta ameaça que é preciso conter fora das fronteiras. A imunização face ao Outro ameaçador depressa se torna um fascismo interno de quem não concorda. As formas discursivas do populismo denunciam um problema de representação, a voz dos que não têm voz na nossa sociedade. Mas não se vislumbra mais participação e mais cidadania no populismo porque está aí latente um fascismo, um antipluralismo e uma prática de discriminação das minorias. O populismo tem a figura do Grande Outro lacaniano que acaba por se confundir com o líder ou com o discurso do Mestre. O discurso do Mestre é compatível com a democracia? O mestre/soberano ergue-se como voz da população e perde-se nos enredos da própria voz.

O líder populista seria o intérprete directo da vontade do povo puro. Mas sabemos bem o que significa em última análise a voz do autoritarismo que inflama esse chefe. O líder pertence à elite que diz combater.

A categoria política de “povo” é suficientemente difusa para constituir uma alternativa ao modelo de democracia representativa, visto que o povo se constitui contra um inimigo externo, uma ameaça exterior e portanto isso nada diz de uma consistência interna. *Quem é o povo?* O professor de direito constitucional Friedrich Müller, na obra *Quem é o povo?*, declina vários significados possíveis. O povo activo, a totalidade dos eleitores – uma categoria de povo que se esgota no ato de votar; o povo legítimo, enquanto conjunto de cidadãos dos países; o povo como ícone, sem referência nem conceito, mas que permite que alguém fale em seu nome; o povo participante, no sentido de se consagrar a uma democracia atuante, comprometido com a sociedade civil e o povo como destinatário das prestações civilizatórias do estado, em sentido positivo ou negativo quando se trata de exigir alguma ação. Falta aqui o povo endividado, aqueles que estão presos nas malhas da dívida soberana e constituídos arguidos de uma acção que não cometeram.

A democracia deliberativa está em confronto consigo mesma porque a decisão é apenas vista no sistema constitucional representativo, como é o caso do Tribunal Constitucional ou o Governo. No caso da *governance* neoliberal, este afastamento produz o fenómeno do populismo porque a vontade geral está ausente da decisão política. Mas este efeito do consenso sobreposto deriva dos limites da democracia deliberativa de Rawls sem nunca terem aí uma solução. Por outro lado, a justiça global

---

<sup>3</sup> A ideia de inimigo interior é um artefacto político securitário que atravessa todos os totalitarismos, desde o nazismo ao estalinismo. Trata-se de um dispositivo autoimunitário que acaba por fazer implodir a comunidade na sua própria consistência.

não está devidamente enquadrada nesse sistema, visto que se orienta apenas para uma sociedade fechada.

A esfera pública democrática e a sua respectiva cidadania encontra-se adormecida pela racionalidade económica apolítica? Como escreve Rancière: "o populismo é uma interlocução que se dirige directamente ao povo para além dos seus representantes e dos seus notáveis, a afirmação de que os governos e as elites dirigentes se preocupam mais com os seus próprios interesses do que com a coisa pública, e uma retórica identitária que exprime o receio e a rejeição dos estrangeiros." (Jacques Rancière, 2013: 137-138)

As ameaças globais podem enunciar-se: o impacto ambiental, a revolução biogenética e a questão da propriedade intelectual em linha aberta permitida com a impressora 3D necessitam de uma intervenção igualmente global que nenhuma situação nacionalista resolve.

#### 4.

É de destacar as propostas de Paul Mason para reverter o neoliberalismo: a adopção de medidas que promovam o emprego, a obrigatoriedade de as empresas contribuírem para as comunidades reais e concretas, a nacionalização de alguns serviços públicos para atenuar os efeitos do trabalho precário, a erradicação das estruturas *offshore* e a de-financeirização da economia, aumentando os salários e diminuindo a dependência do crédito a fim de estabilizar as dívidas. (2017: 167) O neoliberalismo é biopolítico na medida em que promove uma economização da vida; toda a vida é captada pelos dispositivos económicos sob a divisa: não há vida para além do mercado, inteiramente desregulado e especulativo, sem qualquer racionalidade ou sensatez. O mercado alimenta a alavancagem, a fraude e os *offshores*; esta mercadorização da esfera pública arruína a democracia e impõe a sua ausência de regras ou excepção. Trata-se do estado de excepção neoliberal que vigora sob a égide do *homo oeconomicus* com o recuo evidente do *homo politicus*. A cidadania não existe e o Estado confunde-se com o papel do mercado.

E o que adianta a proposta de Piketty e outros no sentido de democratizar a Europa por meio de um Tratado? O T-Dem seria um tratado internacional para um "pacto democrático" a juntar ao pacto orçamental (que domina claramente fora do alcance de uma hipotética soberania). A proposta visaria introduzir uma Assembleia parlamentar no seio da zona Euro com vista a uma convergência social e fiscal. Essa Assembleia de quatrocentos membros seria uma forma de "domesticar" o Eurogrupo e assegurar mecanismos de assistência financeira em caso de países em dificuldade. "O T-Dem pretende conferir à Assembleia parlamentar da zona euro os meios de controlo político: em particular, dotando-os de um serviço parlamentar de avaliação das opções económicas europeias, responsável por produzir um conhecimento autónomo e permitindo-lhe o acesso aos documentos e aos dados das instituições-chave da zona euro. A Assembleia torna-se assim no espaço essencial de desenvolvimento de um debate público transnacional sobre as opções económicas europeias." (Piketty, 2017: 82-83) O objectivo deste Tratado, que teria de ser ratificado pelos estados membros, seria retirar a opacidade das políticas económicas. A ideia de Piketty de um imposto que serviria como contraponto das políticas de ajustamento austeritárias que recaem sobre as populações necessitaria de um pano de fundo geral

de racionalização dos mercados, o que está longe de corresponder a qualquer realidade dentro ou fora da zona euro.

## 5.

Negri e Hardt na obra *Declaration*, empolgados com as lutas de 2011, apelam a uma processo constituinte da multidão. Em que consiste? A Tunísia e o Egipto (no seio da primavera árabe) constituíram bons exemplos de lutas em prol do estabelecimento do comum de modo a configurar uma alternativa constituinte? E como é que uma representação da vontade de todos numa vontade geral não unificada mas formada por um conjunto de singularidades pode alcançar uma decisão e uma subjetivação capaz de inverter o neoliberalismo? Os indignados em Espanha e o movimento *Occupy Wall Street* produziram um êxodo para fora do capitalismo global? Mesmo que se reabra o debate político e constitucional as questões de Negri e Hardt são pertinentes. Como é que a multidão pode produzir instituições do comum reinventando a democracia? As lutas constituintes poderiam obrigar as empresas dos estados-nação a abrir um acesso ao comum, a distribuir a riqueza com equidade e a pôr fim à destruição dos ecossistemas. Mas onde vão eles buscar as suas forças? Em todo o caso, espera-se que esses movimentos façam frente à dívida, aos media, ao regime securitário e aos sistemas de representação política corruptos, o que não é pouco. Os movimentos devem articular-se numa lógica de associação cooperativa e federalista e conduzir a uma produção de subjetividade. A formação de uma nova subjetividade começa na recusa e na evasão. Sabe-se que os processos constituintes são modos de produção de subjetividade. A recusa das formas de mediatização e de endividamento levariam a uma nova produção de singularidades. E esse poder constituinte seria verdadeiramente o comum. Escrevem: “Como podemos associar-nos decisivamente ao comum e participar directamente na tomada de decisão democrática? De que modo a multidão pode reinar sobre as instituições do comum reinventando e realizando completamente a democracia? Tal é a tarefa de um processo constituinte.” (Negri/Hardt, idem: 60)

A democracia da multidão ensaiaria novas formas de representação e formas não representativas de organização democrática. Mas como pode a multidão organizar-se uma vez que não tem um comando central e não possui um princípio de unificação? Em todo o caso Negri tem razão ao afirmar que a “reinvenção actual da democracia é a necessidade de destruir a separação entre a sociedade civil e o Estado”. Como pode a multidão inventar novos modos de vida? A multidão actua em rede, um intelecto general baseado no trabalho imaterial e na informação aproveitando a rede do capital para criar um êxodo. Será possível formar aqui um poder constituinte? Negri apresenta a analogia com o modelo do cérebro que não tem um comando central; ele decide sem uma unidade real. A democracia da multidão é tão irrealista (sobretudo na tomada de decisão não institucionalizada) como a democracia de proprietários ou a epistocracia de Jason Brennan que convoca uma votação restrita de um eleitorado competente.



## 6.

Como Derrida defende em *Vadios*, a essência da democracia é inexistente ou mesmo contraditória; democracia como jogo de possíveis, que supõe a liberdade de se fazer o que se quiser, de se anular mesmo. O democrático que nasce com a secularização, com a modernidade é um regime ambíguo, cuja alternativa pode derivar da sua *alternância*; *alternativa*, inclusive, de se pôr em causa, de acolher a sua anulação como no caso da Argélia, e portanto o suposto poder do povo resvalar para a deriva suicidária. «A democracia foi sempre suicidária e, se há um por-vir para ela, é na condição de pensar diferentemente a vida, e a força de vida.» (Derrida, 2003: 53) A alternativa democrática está adiada, numa alternância contínua, inteiramente por cumprir que esvazia e repõe as que se antecedem.

Deixar em liberdade aqueles que podem atentar contra ela, eis a categoria autoimunitária inerente à própria democracia, mesmo que a sua vocação seja a integração, a hospitalidade que, se for limitada e condicional, integra o princípio de exclusão destituindo-o.

Na sua autoimunidade constitutiva, na sua vocação para a hospitalidade (com os desafios de *ipse* que trabalham a etimologia e a experiência do *hospes* como as aporias da hospitalidade), a democracia quis sempre à-vez e ao mesmo tempo duas coisas incompatíveis: quis, *por um lado*, não acolher senão homens, e na condição de serem cidadãos, irmãos e semelhantes, excluindo os outros, em particular os maus cidadãos – os vadios (*voyous*) – os não-cidadãos e toda a espécie de outros, dissemelhantes, irreconhecíveis, e, *por outro lado* quis, ao mesmo tempo ou à-vez, abrir-se, oferecer uma hospitalidade a todos estes excluídos. (Derrida, 2003: 95)

A existir uma definição de contexto democrático, isso mesmo que está em falta, as condições de uma hospitalidade incondicional necessitariam de uma explanação convincente, e não apenas de uma presentificação como a que Derrida nos entrega. A hospitalidade democrática é uma questão retórica, um adiamento sucessivo, minada pela ideia de segurança e de força. Em todo o caso, a democracia no seu mínimo faz circular o contra-poder, que nas palavras de Derrida é simbolizado pelo vadio. Nesse caso, o vadio é necessário à democracia, porque pertence à cidade. Não se pode evacuar o vadio. Até a extrema-direita precisa da figura do vadio para impor a ideia de ordem. Se a democracia é o regime da diversidade e da pluralidade, a expulsão dos imigrantes anula/dissolve essa (auto)protecção, tornando-se inimiga de si própria, na falta de ipseidade ou mesmidade. A democracia revela a ausência da sua ipseidade. Por isso, Derrida afirma que a democracia é suicidária, é autoimunitária; ela confina com a vadiocracia, com os imensos vadios que estão desocupados ou ocupados a ocupar as ruas. Afirma Derrida: «O *demos* não está portanto nunca longe quando se fala do vadio. Nem a democracia muito longe da vadiocracia. A democracia é talvez outra coisa, haveremos de vê-lo, mas ao lado da vadiagem.» (Derrida, 2003: 97)

A vadiocracia é o princípio da desordem, um contra-poder, uma contra-cidadania inerente ao funcionamento democrático como as ordens religiosas e as sociedades secretas. O vadio tem uma moralidade duvidosa mas pertence à *pólis*; supõe-se que habita os subúrbios. Mas o que são os subúrbios?

O processo autoimunitário da democracia consiste num duplo reenvio (*renvoi*) no espaço e no tempo: 1) O reenvio dos inimigos domésticos da democracia para a sua casa, para longe das urnas, para fora do espaço nacional, privando-os da palavra e da liberdade. A força da democracia (a força do maior número) acarreta a fraqueza dos fracos, o que implica uma protecção que se ameaça a si mesma; 2) A democracia reenvia a um ideal que falta, uma democracia por vir que não é constitutiva nem reguladora (Kant), mas um remeter para mais tarde: democracia adiada, porque indeterminada no que a si mesma diz respeito. A ipseidade, a mesmidade da democracia está ausente. «A democracia não é o que é senão na *différance* pela qual se difere de si mesma.» (Derrida, 2003: 63) Contudo, será este adiamento da ordem da realização ou ideal regulador (o que Derrida refuta)? Há uma inocência no devir, cuja atualização conduzirá a um progressivo desencantamento ou então a uma fonte de esperança.

Existe aí, no que toca a este suicídio autoimunitário, um processo paradigmático: os totalitarismos fascista e nazi chegaram ao poder, tomaram o poder no decurso de dinâmicas eleitorais formalmente normais e formalmente democráticas. [...] deverá uma democracia deixar em liberdade, e em posição de exercer o poder, aqueles que podem atentar contra as liberdades democráticas e pôr fim à liberdade democrática em nome da democracia e da maioria que eles correm de facto o risco de reunir? [...] Ao processo autoimunitário que descrevo, tinha eu tentado formalizar a lei geral em *Foi et Savoir*, texto que, na forma aumentada de uma entrevista sobre o perdão, falava aliás de uma «democracia por vir» em torno do segredo, do perdão e da incondicionalidade em geral, como de um conceito excedendo a esfera do jurídico-político e articulando-se, por fora e por dentro, com ela. A formalização da lei autoimunitária fazia-se então nomeadamente em torno da comunidade como auto-co-imunidade (tendo o comum da comunidade em comum a mesma carga (*munus*) que o imune), tanto quanto da auto-co-imunidade da humanidade – e sobretudo do humanitário autoimunitário. (Derrida, 2003: 57-59)

A democracia como exercício do poder obtém a sua força do escrutínio cíclico e este destina-se a ser interrompido para dar lugar a uma legitimidade. Mas que tipo de legitimidade é esta que exclui no mesmo ato aqueles que era suposto incluir, quando está sendo exercida como arte governamental económica? A força da maioria inclui a fraqueza dos fracos e neste aspecto, a democracia limita-se a si mesma reenviando para mais tarde a sua realização plena. «Mas operando o reenvio também no tempo, a autoimunidade ordena igualmente que se reenviem para mais tarde as eleições e o advento da democracia.» (Derrida, 2003: 61)

O ideal democrático não é, assim, nem constitutivo nem regulador mas situado num adiamento em ideia. A «democracia adiada» será sempre uma democracia por-*vir*, inapresentável. O paradoxo cristão da democracia revelaria ainda mais o seu afastamento real ou o seu dispositivo auto-contraditório. E nem a aritmética do número ilude o seu carácter autoimunitário, visto que a liberdade e a igualdade podem ser utilizadas para um efeito perverso. Tal é o caso dos islamitas fanáticos que se valem da questão do número e da maioria para se apresentarem como os superdemocratas. Da mesma forma, o caso da colonização e descolonização coloca imediatamente a democracia contra si mesma através da imposição de uma cultura e uma língua identificadas com um ideal europeu e que produziu efeito

contrário de qualquer mecanismo democrático. Da mesma forma, a democracia cristã é colocada numa posição antitética.

Daí que Derrida conclua que, colocada no seu adiamento sucessivo, no remeter sempre para mais tarde, a democracia por vir (embora nunca estejamos certos da ocorrência de um tal acontecimento senão numa retórica do futuro) escapa a um ideal (platónico que seja); a missão da democracia está remetida para uma falta e o que falta justamente é a verdade democrática. Falta que não releva nem do *constitutivo*, nem do *regulador*, à maneira kantiana, mas falta de um ideal ou *idea*, configurando ainda assim uma obrigação.

## 7.

Uma das vozes mais coerentes sobre a questão democrática, Chantal Mouffe, considera que o seu modelo de democracia agonístico é o único a dar conta do confronto político. Lutar contra a hegemonia implica a radicalização da democracia sem o fantasma da reconciliação num mundo multipolar agonístico em busca de um universalismo pluralista que aceite o consenso conflitual. Para ela existe um fora constitutivo (a *constitutive outside*) em vez de um *demos* homogêneo da democracia do estado-nação. Entre o *nós* e o *eles* existe uma luta contra-hegemónica. “O que é uma “sociedade democrática”? É uma sociedade pacificada e harmoniosa onde as divergências básicas foram superadas e onde se estabeleceu um consenso imposto a partir de uma interpretação única dos valores comuns? Ou é um sociedade com uma esfera pública vibrante onde muitas visões conflituantes podem se expressar e onde há uma possibilidade de escolha entre projectos alternativos legítimos?” (Mouffe, 2003: 1)

Na obra *On the Political*, Chantal Mouffe argumenta que a democracia deliberativa de Habermas e o liberalismo de Rawls são aniquiladores da democracia.

O liberalismo aniquila o político ao restringir as questões controversas à esfera privada, tentando procurar um acordo neutro entre a pluralidade de interesses. Ora, a democracia não se pode pautar por uma série de procedimentos neutros que esvaziam o seu sentido. É necessário estabelecer uma distinção entre o *político* (a dimensão do antagonismo constitutivo das sociedades humanas) e a *política* (a ordem institucional criada e que organiza a coexistência num contexto de conflitualidade). O fenómeno político como antagonismo é negado pelo liberalismo, onde o indivíduo deve manter-se como o *terminus a quo* e o *terminus ad quem*. «O antagonismo pode assumir várias formas e é ilusório acreditar que elas podem ser erradicadas.» (2005: 30) A prática do consenso leva ao desaparecimento da democracia abrindo um espaço pós-político enquanto eliminação da confrontação agonística. O neo-liberalismo tornou-se hegemónico e tenta implantar-se como se não tivesse alternativa. Assim, a tarefa da Esquerda é regressar ao modelo antagónico/agónico de modo a revitalizar a democracia.

Sem um debate agonístico o desvanecimento das fronteiras entre a Direita e a Esquerda evidencia-se, o que impossibilita uma diferenciação das alternativas políticas, o que é ruinoso para a democracia.<sup>4</sup> Isto permite que prolifere o discurso da Direita populista que oferece identidades colectivas

---

<sup>4</sup> «I argued that, as consequence of the blurring of the frontiers between left and right and the absence of an agonistic debate among democratic parties, a confrontation between different political projects, voters did not have the possibility of iden-

sob a categoria do povo floresça, produzindo um regime de pensamento que apela a um consenso em torno de uma globalização neo-liberal. Por outro lado, o enfraquecimento de um modelo adversarial produz uma moralização da política. O pós-político emerge num clima de hegemonia do modelo neo-liberal que sublinha a necessidade do consenso e de um mundo unificado que transcenda o conflito e a negatividade. É precisamente isto que Mouffe assinala como o impolítico ou o antipolítico, ou, para pensá-lo com Derrida, o lado autoimune da democracia. O liberalismo pós-modernista e burguês de Rorty revela uma faceta igualmente antipolítica: ele está convencido que o progresso económico e uma «educação sentimental» pode construir um consenso em torno das instituições democráticas. (2005: 88-89) Mas onde reside, de facto, a autoimunidade do modelo consensual? Ao instituir um *nós* moralmente válido e um *eles*, a excluir, este antagonismo negativo põe em risco as instituições democráticas. Esta é a face pós-política do universalismo liberal que cria uma categoria hegemónica de humanidade relegando a alteridade para o «eixo do mal».

O liberalismo ou pluralismo de Rawls tem a pedra-de-toque no consenso de sobreposição que é muito mais do que um *modus vivendi*. Ao permitir a coexistência de diferentes concepções do bem, relega-as para a esfera do privado, argumentando que a sociedade bem ordenada de pessoas racionais aceitaria cooperar sob os mesmos princípios de justiça. No entanto, isto é já uma decisão política e não apenas moral. A imunização contra o antagonismo faz-se à custa do critério de demarcação entre as pessoas razoáveis e as não-razoáveis. Mas quem são estas pessoas razoáveis? São as que aceitam os princípios do liberalismo, formando um consenso de sobreposição que se distingue do consenso constitucional que não assegura de forma suficientemente profunda a justiça. O objectivo da justiça como equidade seria, assim, estabelecer um consenso na razão pública sustentado numa concepção política de justiça, o que eliminaria o dissenso. Daí o paradoxo que Mouffe assinala ao liberalismo de Rawls: «como eliminar os adversários permanecendo neutro?» (2005: 227) O consenso de sobreposição é, no fundo, um consenso de coerção que elimina o fenómeno político da razão pública. A imunização do conflito, a ideia de um indivíduo consensual evade as condições do político, cuja trama se constitui nas relações de poder e de uma tendência para criar uma ordem hegemónica, apesar de tudo instável ou contingente. O agonismo é a arte de nem sempre ter razão, o que não quer dizer que nunca se chegue a consensos. Um pluralismo não elide completamente as relações de poder, mas aceita o que Mouffe designa o consenso conflitual (*conflitual consensus*) (2005b: 228) Só que estes são provisórios e abertos a um dissenso sobre a sua interpretação. Em vez de tentarmos eliminar o dissenso, devemos considerar que a categoria do adversário é crucial para uma democracia. A figura de um consenso sem a possibilidade de um dissenso é autoimune, porque elide o político sob um pluralismo auto-contraditório. «A típica noção liberal do pluralismo é que vivemos num mundo onde existem realmente várias perspectivas e valores e que, devido a limitações empíricas, não somos capazes de as adoptar a todas, mas que, colocadas em conjunto, constituem um conjunto harmonioso e não-conflitual.» (2005: 10)

O avanço dos populismos de direita deve-se a esta hipótese de uma política do centro, uma terceira via não comunitária e não conflitual. Chantal intenta uma revitalização da esfera pública através de uma repolitização, que recorra ao agonismo enquanto modo de transformação democrático do

---

tifying with a differentiated range of democratic political identities.» (2005: 69)

antagonismo.

Porém, com a passagem do antagonismo ao agonismo, Mouffe está eventualmente a essencializar o fenómeno político numa base não-consensualista, convocando a noção foucauldiana da imanência das relações de poder.

O que é um mundo multipolar? Como se referiu, o agonismo é uma assunção do exercício das relações de poder evitando a neutralidade. Mas que tipo de reivindicação deve propor o agonismo: a liberdade individual dos liberais ou o bem comum dos comunitaristas? Qual o *télos* do agonismo e o tipo de virtude política invocada? A única forma de evitar o relativismo seria situar o agonismo num apelo contra a ineficácia reivindicativa dos povos, uma forma de resistência ao consenso do liberalismo económico que, no fundo, é ideológico. Não rejeitando totalmente a herança racionalista das Luzes nem a liberdade individual, o agonismo não pretende a dissolução do indivíduo no cidadão à maneira do republicanismo. O seu papel é relegado para um empenho activo e transformador das relações sociais. Mas há limites ao pluralismo, nem todas as teses antagonistas devem ser aceites na esfera pública. Mouffe assinala como limites do pluralismo/agonismo a ordem jurídica. Mas convém que o confronto de teses democráticas não fique apenas a nível instrumental (que é precisamente a crítica que dirige ao liberalismo); defender que o pluralismo corre em paralelo com a ordem jurídica torna-o politicamente inócuo. Se Mouffe pretende impedir a neutralidade do consensualismo deverá construir uma alternativa onde o social seja efectivado e realizado, quer na esfera da discussão pública, quer retirando consequências no poder legislativo e executivo. Se os limites do agonismo se confinarem à ordem jurídica voltamos a eleger no político a prevalência do direito sobre o bem, à maneira de Rawls, o que Mouffe sempre rejeitou como exemplo de uma sociedade bem ordenada e justa de sujeitos livres e iguais que ignore as diferentes concepções de bem. Entre o domínio das liberdades individuais e a ideia de um bem comum substantivo, o agonismo pretende situar-se num meio termo, desde que a força política seja assegurada contra um interesse comum exclusivo. Essa era pelo menos a sua proposta numa altura em que a noção de democracia radical dava os primeiros passos.<sup>5</sup>

É justamente em *The Democratic Paradox*, que a autora considera que o modelo clássico de democracia se tornou inadequado, de modo que necessitamos de uma outra compreensão. Questionando as formas de pluralismo na democracia liberal moderna, Mouffe argumenta que a noção de objetivismo e essencialismo, com base num consenso, é um mero estratagema da razão.<sup>6</sup> Desse modo, uma sociedade bem ordenada obrigaria os cidadãos a adoptarem esses princípios de justiça de modo a não pôr em causa essa plataforma de acordo, sob pena de mobilizarem «forças não-razoáveis» e desestabilizadoras. Esta «perigosa utopia da reconciliação» conduziria a um *self-refuting ideal* (2005a: 32) Tal facto, dever-se-ia ao estabelecimento de um pluralismo razoável entre os cidadãos que, como vimos de forma crítica, é um critério de demarcação entre as doutrinas que podem ser aceites e aquelas a rejeitar. Ora essa decisão é política e não ética, visto que as fronteiras para uma tal divisão se baseiam na coerção. Essa ausência de argumentação para o estabelecimento da fronteira entre o

<sup>5</sup> «[...] we need to conceive of a mode of political association which, although it does not postulate the existence of a substantive common good, nevertheless implies the idea of commonality, of an ethico-political bond that creates a linkage among the participants in the association, allowing us to speak of a political 'community' even if it is not in the strong sense.» (1993: 66)

<sup>6</sup> «The aim of justice as fairness is to establish a consensus on a public reason whose content is given by a political conception of justice.» (2005a: 28)

que deve ser ou não enquadrado no consenso de sobreposição conduz a uma despolitização<sup>7</sup> da esfera pública. «A forma como ele encara a natureza do consenso de sobreposição indica que, para Rawls, uma sociedade bem ordenada é uma sociedade em que o político tenha sido eliminado» (Idem: 29) A ideia reguladora de um consenso racional faz com que a sua implementação coincida com a sua própria desintegração num exterior constitutivo. Na verdade, não podemos eliminar de modo permanente o conflito senão através de um estratagema (como o de Rawls), onde as relações de poder parecem expurgadas. O que estamos a construir não seria senão uma utopia liberal de contornos claramente antidemocráticos, porque não permite a confrontação agonística entre as interpretações e os princípios que se contestam entre si, fornecendo um modelo unívoco de discussão democrática.<sup>8</sup> Este paradoxo do pluralismo, segundo ironiza Mouffe, apresenta uma chave em nome da racionalidade e uma solução.

Mouffe parte de uma aproximação entre os dois modelos no sentido em que ambos partilham a possibilidade de sustentar a autoridade e a legitimidade de formas de racionalidade pública que não sejam meramente instrumental mas situada numa dimensão normativa.<sup>9</sup> Desse ponto de vista, não existiria uma diferença fundamental no seio do debate entre os dois autores. Se Rawls defende que um consenso de sobreposição se pode estabelecer sobre uma concepção partilhada de justiça por parte das pessoas razoáveis, Habermas advoga um critério universal e procedimental para um consenso. Ambos parecem incapazes de separar o público do privado, logo e o que é mais importante, negam a possibilidade do pluralismo.<sup>10</sup> Face à impossibilidade do modelo da racionalidade consensual lidar com o antagonismo, fruto das relações de poder, e com o pluralismo de valores, Mouffe propõe um modelo não hegemónico a que chama *pluralismo agonístico*. Em lugar de eleger a categoria do político sobre a relação amigo-inimigo (à maneira de Schmitt), Chantal Mouffe elege o construto da relação entre adversários. O adversário é um «inimigo» legítimo, mas tem em comum os princípios de liberdade e igualdade. «O antagonismo é a luta entre inimigos, ao passo que o agonismo é a luta entre adversários.» (Idem: 102-103) O pluralismo agonístico não pretende eliminar as paixões da esfera política a fim de tornar o consenso possível; ele quebra com a representação da sociedade como um organismo social. Não nega o consenso mas aceita a explosão dos antagonismos que constituam consensos provisórios. E o cosmopolitanismo, do ponto de vista da autora, partilha da mesma autoilusão consensual do liberalismo, aspirando a uma ordem hegemónica mascarada de humanismo. «O problema central com as diversas formas de cosmopolitanismo é que postulam, embora sob diferentes aparências, a disponibilidade de uma forma de governança consensual que transcende o político, tanto o conflito

<sup>7</sup> Traçando uma genealogia da despolitização a partir do pensamento de Carl Schmitt, Franco de Sá em *Metamorfose do Poder* aborda-a a partir do declínio da soberania. O poder soberano evanescente já não exerce as suas prerrogativas de modo firme sobretudo devido a três declinações: a decisão sobre a suspensão da ordem jurídica, a possibilidade de decidir sobre a guerra e a sua capacidade de representação. Este declínio da soberania sustenta-se, assim e segundo o autor, pela vigência da lei, pela pacificação das diferenças que são diluídas em grupos de cidadãos, sendo o Estado relegado para uma posição periférica. Como afirma: «o declínio da soberania não dará antes origem não tanto a uma maior liberdade do homem ou da sociedade em que ele se integra, não tanto ao desaparecimento de um poder que os coage, mas simplesmente à transformação do próprio poder num sentido que ainda está por determinar». (2004: 116)

<sup>8</sup> «This is why, far from being conducive to more reconciled society, this type of approach ends up by jeopardizing democracy». (2005a: 31)

<sup>9</sup> «Both Habermas and Rawls believe that we can find in the institutions of liberal democracy the idealized content of practical rationality». (Mouffe, 2005a: 86)

<sup>10</sup> «Rawls and Habermas want to ground adhesion to liberal democracy on a type of rational agreement that would preclude the possibility of contestation. This is why they need to relegate pluralism to a non-public domain in order to insulate politics from its consequences». (Idem: 92)

como a negatividade.» (2005: 106)

Um dos objectivos de Mouffe é a recuperação e revitalização do papel da Esquerda na democracia. No entanto, uma das aporias que Mouffe não aborda é a inscrição do agonismo no quadro da representação, porque as nossas democracias são sobretudo, para não dizer que se esgotam, nessa representação frágil e obscurantista, seja a parlamentar ou partidária. Como fazer funcionar a democracia nessa máquina extensa, nessa substância extensível de uma representação que se tornou mera governamentalidade; um antagonismo fetichizado entre os partidos parlamentares. De que modo os cidadãos fazem funcionar um agonismo democrático audível? Problema de audição e também de institucionalização.

## 8.

A filosofia política de Agamben propõe um poder destituente (*potenza destituente*) que quebre o laço entre o poder constituinte e o poder constituído. As categorias políticas que Agamben elege para o seu pensamento político são o uso e a inoperância. O que pretende o autor com esta noção de poder destituente? Uma deposição da lei e a re-apropriação dos indivíduos da sua potência, ou seja, o sujeito que constitui a sua forma de vida fora da captura total do poder político. Que consequências tem esta estratégia filosófica para a democracia? E que instituições podem emergir daí? Esse espaço de inoperância seria um modo de recaptura da potência dos corpos. Pensar o *demos* como uma instância irrepresentável, permite, apesar de tudo, capturá-lo. Nas democracias modernas, apenas a exposição dessa *a-demia*, que Agamben reputa como inerente à democracia, faria surgir o povo ausente que ela pretende representar. (Agamben, 2015: 374) Neste sentido, o capitalismo como religião é autodestrutivo, porque visa um improfanável, uma impossibilidade de usar a própria mercadoria exposta ao consumo. Na sua categorização do capitalismo como religião, Agamben recorre a Benjamin, declarando que este é uma religião de culto, não de um dogma ou ideia; um culto permanente que não distingue dias de festa e dias de trabalho; e que não se dirige à redenção, mas à culpa. (Agamben, 2006: 114)

O sonho supremo de um povo seria, assim, o de escapar à lei opressora, recuperando alguma coisa de profanável no capitalismo que não se deixa usar

## BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, G. (2015). *L'Usage des corps*, Homo Sacer, IV, 2, Paris, Seuil.
- AGAMBEN, G. (2006). *Profanações*, Lisboa, Cotovia.
- BADIOU, A., GAUCHET, M. (2014) *Que Faire? Dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie*, Paris, Philo éditions.
- BENHABIB, S. (2004). *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BROWN, W. (2005). *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*, New York, Zone Books.
- DERRIDA, J. (2009). *Vadios*, Coimbra, Palimage.

- MASON, P. (2017). "Vencendo o medo da liberdade" in GEISELBERG, H. (ed) *O Grande Retrocesso. Um debate internacional sobre as grandes questões do nosso tempo*. Lisboa, Objectiva.
- MOUFFE, Chantal (2003). "Democracia, cidadania e a questão do pluralismo" in <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/viewFile/2015/1763>
- MOUFFE, Chantal (2005). *On the Political*, London and New York: Routledge.
- MOUFFE, Chantal (2005a). *The Democratic Paradox*, London: Verso.
- Müller, F. (2003). *Quem é o povo? A questão fundamental da democracia*, São Paulo, Max Limonad.
- PIKETTY, T. et al (2017). *Por um Tratado de Democratização da Europa*, Lisboa, Temas e Debates.
- PIKETTY, T. et al (2014). *A Economia das desigualdades*, Coimbra, Actual.
- RANCIÈRE, J. "L'introuvable populisme" in AAVV (2013) *Qu'est-ce qu'un peuple?* Paris, éd. La fabrique.
- RANCIÈRE, J. (2005). *La haine de la démocratie*, Paris, éd. La fabrique.
- SÁ, Alexandre Franco de (2004). *Metamorfose do Poder*, Coimbra: Ariadne Editora.
- ZIZEK, S. (2017). *A coragem do desespero. Crónicas de um ano em que agimos perigosamente*, Lisboa, Relógio d'Água.



# COMO NÃO NOS ORIENTARMOS NO REAL: ALGUMAS NOTAS SOBRE TEORIA E POLÍTICA

POR

*Bruno Peixe Dias<sup>1</sup>*

**Resumo:** Visa-Resumo: A modernidade institui, nas sua filosofia política e na próprio domínio da intervenção, uma relação vertical entre teoria e prática em que a primeira aparece como princípio de orientação da segunda. A exigência de reconhecimento de autoridade científica representou, na política, também uma exigência de reconhecimento de autoridade que lhe está associada, que a crítica da crítica vem por em causa. Ao fazê-lo abriu uma crise nos modos hegemônicos de pensar a articulação entre teoria e prática da qual ainda somos contemporâneos.

**Palavras-chave:** teoria/praxis; fundacionalismo; crítica da crítica.

**Abstract:** The political philosophy of modernity rested on a vertical relation between theory and praxis, where the former served as the guiding principle of the latter. The invocation of a scientific authority as a tool for revealing the real mechanisms behind human action was also a demand for an authority over others to be recognized, an authority that the critique of critique has put into question. In doing so, it opened a crisis in our modes of thinking the question of the relation between theory and praxis, a crisis that is still with us.

**Keywords:** theory/praxis; foundationalism; critique of critique.

O ponto de partida deste livro é a interrogação acerca da articulação entre dois domínios que essa mesma interrogação pressupõe como distintos na sua essência: o do pensamento, de um lado, e o dos seus efeitos, de outro. Mas esta articulação não é uma qualquer: é uma articulação que se dá no modo da causa e do efeito: neste caso interroga-se o pensamento como causa de algo que não é, ele próprio, pensamento. Portanto, o pensamento como causa de efeitos não-pensantes. Para mais, propõe-nos o organizador deste livro e do colóquio que esteve na sua origem uma questão que não faz tábua rasa, e bem, do tempo em que se coloca: “pode o pensamento ter efeitos hoje?”. Que função pode ter aqui o complemento circunstancial de tempo? Tomemo-lo como uma injunção historicizante: em vez de e colocar a questão de uma ligação entre duas realidades substancialmente distintas – o pensamento e a acção tomados na sua essência – procura-se situar historicamente os modos de articulação entre teoria e prática e investigar o modo como, nos tempos que correm, essa articulação pode atingir um ponto de eficácia.

---

<sup>1</sup> Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Centre for Ethics and Humanism – Vrije universiteit Brussel [ETHU]

O desafio que foi lançado aos participantes encerra em si um pressuposto que é herdeiro do iluminismo Europeu: o de que a prática, e mais concretamente a prática política, corresponde à tradução, no real vivido e experimentado, de teorias que a precedem na sua formulação. Esse é a tentação a que Alain Badiou, num debate em 1989 com Jacques Rancière, Jean-François Lyotard e Philippe Lacoue-Labarthe aquando da publicação de *L'Être et l'événement* chamou de filosofismo<sup>2</sup>: «Devíamos chamar filosofismo (chamávamos-lhe há uns anos atrás "ideologismo") à certeza, sempre um pouco terrorista, de uma transição direta da filosofia à forma singular das práticas – e especialmente a prática política». O carácter terrorista – entendido aqui como o uso do terror enquanto arma política – dessa transição directa da teoria filosófica para a prática política havia sido o objecto de um texto pouco comentado de Badiou, *Philosophie et politique*, publicado na colectânea de ensaios *Conditions*<sup>3</sup> em 1992, no período imediatamente subsequente à dissolução da União Soviética e ao fim efectivo do Bloco do Leste. É precisamente a experiência do socialismo real que é analisada neste texto bem como no livro *D'un désastre obscur*, publicado um ano antes. Não se trata apenas de fazer um balanço do que correu mal na experiência do socialismo real, uma tarefa cujo dever recai, de resto, mais a um pensamento da historicidade, ou da «História examinada do ponto de vista da política<sup>4</sup>» do que propriamente à filosofia. A lição que importa a Badiou tem a ver com a própria relação entre filosofia e prática política concreta e o modo como a crise dos referentes reais que sustentaram no século XX aquilo que se entendeu por política marxista traz consigo o imperativo de um questionamento dessa relação.

Com efeito, Badiou não deixa de assinalar o modo como o Estalinismo constituiu uma forma de política filosófica, i.e., uma confusão das «nomações filosóficas e das categorias políticas» que resultou no desastre<sup>5</sup> da política repressiva e terrorista da União Soviética. Isto acontece, para Badiou, quando uma definição filosófica do político e os nomes que lhe estão associados fazem por ignorar a singularidade de cada sequência histórico-política e procuram impor um determinado conjunto de categorias, que resultaram de uma determinada sequência, historicamente específica, ao todo social. Procurar impor, ao real vivido, um determinado conjunto de categorias políticas cuja universalidade é decretada à priori é falhar em reconhecer não só aquilo que cada sequência política tem de singular mas também passar ao lado do facto de que essa a acção política é ela própria *pensante*. A política e a arte não precisam da filosofia para lhes acrescentar um pensamento a partir de um lugar de exterioridade: elas próprias trazem consigo, de forma imanente, o seu próprio pensamento, contido nas formas específicas de intervenção sobre o real que são as suas. Não é, portanto, de uma forma de teorização externa à prática – nomeadamente à prática política – que devemos procurar a orientação para a acção política. Esta não pode vir senão, de forma imanente, da própria intervenção prática. O momento filosófico situa-se sempre a *posteriori* em relação às práticas concretas: a teoria vem, portanto, numa sequência lógica, em segundo lugar. É a política que condiciona a filosofia e não vice-versa, no sentido em que a lição universal que encerra qualquer processo político emancipatório está já contida no próprio processo, inclusive no que diz respeito aos nomes pelos quais passa a ser identificada.

<sup>2</sup> «On devrait appeler "philosophisme" (on l'appelait il y a quelques années "idéologisme") la certitude, toujours un peu terroriste, d'une transition directe de la philosophie à la forme singulière des pratiques – et spécialement de la pratique politique. » Badiou 2011: 76.

<sup>3</sup> Badiou 1992: 215-250.

<sup>4</sup> Badiou 1989: 10.

<sup>5</sup> Badiou 1992: 226.

Serve este excursus pela filosofia de Alain Badiou para nos lembrar uma evidência que a formulação clássica, causal e linear da relação entre teoria e prática muitas vezes nos leva a esquecer: a prática, e nomeadamente a prática política, é já em si uma forma de pensamento. As práticas políticas, artísticas ou científicas são portadoras de um pensamento próprio, nos termos que são os seus e que são necessariamente diferentes do modo conceptual que é próprio da teoria. É com o pensamento que está presente nas práticas que o pensamento formulado pela teoria tem de se articular, procurando novas relações, abrindo espaços de visibilidade que são o oposto da atitude soberana que atribui à teoria a tarefa de orientação da prática cuja essência seria sempre a de uma menos-valia reflexiva, a ser colmatada pela normatividade transcendente da teoria.

O contraponto do esquecimento da prática enquanto pensamento é um outro olvido, o do carácter prático da própria teoria, que nos obriga a olhar para além do seu conteúdo. Há toda uma tradição moderna, inaugurada por Kant no seu escrito *Was ist Aufklärung?* que vê na manifestação pública do pensamento a forma específica de intervenção do intelectual no seu tempo. A esfera pública é assim, nesta concepção, o mediador essencial entre a produção teórica e a actualidade política. A intervenção teórica é ela própria uma intervenção, uma tomada de posição que mobiliza argumentos e afectos, convoca alianças e estabelece linhas de demarcação antagónica. É neste sentido que Louis Althusser falava – num texto significativamente intitulado *La philosophie como arme de la révolution*, publicado não menos significativamente em 1968 – da filosofia como « luta de classes na teoria ». Produzir e publicar teoria é sempre intervir num campo que já está sobredeterminado politicamente<sup>6</sup>, um campo de batalha, para retomar a expressão de Kant.

Que a filosofia crítica de Kant se apresente como um ponto de referência neste debate não nos deve espantar. O projecto crítico, iniciado em 1781 com a primeira edição da *Crítica da razão pura* é, entre muitas outras coisas, uma interrogação dos lugares respectivos da teoria e da prática no contexto mais vasto da relação entre os homens e entre estes e a natureza: uma interrogação a um tempo epistemológica, ética e antropológica. Não precisamos de seguir a resposta de Kant e de repartir a crítica de acordo com as faculdades correspondentes a cada um dos domínios acima citados. Isso levar-nos-ia ao ponto onde começámos e à posição da teoria e da prática como dois domínios cuja distinção ontológica se resolve necessariamente na subordinação de uma à outra. É claro que, para Kant, a razão prática não se submete à razão teórica, na medida em que a moral permanece o domínio do incondicionado, ou seja, um domínio subtraído à lógica causal própria da razão teórico-científica. O carácter incondicionado da acção é, em Kant, o marcador da subtracção da ética ao domínio da causalidade material e ao cálculo dos interesses egoístas. A acção, para ser ética, é a tradução de uma lei moral que tem a sua origem na razão pura prática. Dito de outro modo, é a instanciação de uma norma cuja validade não pode ser senão universal. É em Kant, como seria de esperar, que encontramos, na sua forma mais condensada o pressuposto iluminista a que acima nos referíamos:

Dá-se o nome de teoria mesmo a um conjunto de regras práticas quando estas são pensadas como princípios numa certa universalidade, e aí se abstrai de um grande número de condições que, todavia, têm necessariamente influência sobre a sua aplicação. Ao invés, chama-se prática [práxis] não cada operação, mas apenas a

---

<sup>6</sup> Althusser 1998: 153.

realização de um fim pensada como execução de certos princípios de procedimento, representados na sua generalidade.<sup>7</sup>

A acção é portanto a instanciamento, no real, de um princípio geral, cuja validade advém do seu carácter universal, princípio esse que, no momento da sua aplicação, precisa de entrar em linha de conta com um conjunto de condições de que a teoria se podia abstrair, mas que condicionam necessariamente a prática. Como é sabido, a actividade de mediação entre a teoria e a prática é, para Kant, a actividade do juízo, que avalia cada caso e decide acerca da sua subsumção sob a regra geral. É por isso que, no processo de passagem ao ato, é o juízo que é confirmado ou infirmado, e não a teoria, cuja universalidade não é posta em causa, no plano da acção, pelas eventuais vicissitudes que resultam do seu encontro com o real.

Este entendimento, que encontra em Kant uma formulação particularmente clara, irá ser marcante na modernidade política. Mesmo que os termos sejam substancialmente distintos dos kantianos, subsistiu a ideia da acção como uma mediação entre planos ontológicos distintos: um plano principal, fonte da normatividade, e o plano empírico onde esses princípios encontram supostamente a sua aplicação – um plano onde o sujeito da acção encontra necessariamente uma série de acidentes que condicionam e eventualmente resistem a essa aplicação. Nas suas formulações subsequentes, esta dialéctica entre teoria e prática irá dispensar, nalguns casos, a referência a um campo dos princípios entendidos de um forma puramente ética. O plano dos princípios, considerado como fonte da normatividade, assumirá historicamente outras formas, entre as quais as diversas formulações da ideia de natureza e nomeadamente a ideia de natureza humana. A fixação de uma natureza humana tem efeitos políticos, nomeadamente a invocação da necessidade de uma acção que esteja de acordo com esta natureza antropológica.

Identificar uma ordem ontológica fundamental, um domínio do real que, em última análise, condiciona de forma decisiva a acção humana e a condiciona sem que os agentes tenham uma percepção clara e distinta do modo como ela é determinada é aquilo que podemos chamar fundacionalismo político.<sup>8</sup> Como Jacques Rancière tem apontado em inúmeras ocasiões, é no plano dos seus efeitos políticos,<sup>9</sup> mais do que nas suas pretensões epistemológicas, que o fundacionalismo deve ser ajuizado. Nesse sentido, o fundacionalismo é, politicamente, uma exigência de reconhecimento de autoridade política que deriva de uma autoridade científica. À medida que a ciência de descodificação do real revela os mecanismos escondidos da engrenagem que regula a acção social sem que os agentes se apercebam desse trabalho subterrâneo sobre si próprios, opera-se uma divisão política fundamental entre os detentores do conhecimento que revela e os que dele estão excluídos e, por isso, submetidos ao véu involuntário da ignorância. O efeito de revelação do mecanismo escondido é também, de forma decisiva, a produção de seus sujeitos ignorantes, sem os quais a sua autoridade epistemológica se esvazia.

A questão filosófica do fundamento aparece, assim, nas ontologias políticas da modernidade, como chave de descodificação do real e, portanto, como reclamação de autoridade para quem detém essa mesma chave, algo que é verdade tanto para o liberalismo como para um certo marxismo. Note-se

<sup>7</sup> Kant 1992: 3 [AA VIII: 278].

<sup>8</sup> Marchart 2007.

<sup>9</sup> Veja-se, entre outros, Rancière 2010.

que tanto o liberalismo clássico como as suas variantes mais recentes assentam, teoricamente, nalguns pressupostos antropológicos relativamente simples sobre os quais se construiu um edifício disciplinar de enorme sofisticação matemática, nomeadamente a ideia de que o homem é um animal que se rege pelo interesse próprio individual e cujo principal móbil da acção é a procura de uma optimização da sua utilidade nas decisões que toma. Neste sentido as políticas que estão de acordo com estes traços fundamentais do humano devem ser promovidas e aquelas que contrariam esta natureza humana, ao desafiar aquilo que é constitutivo do homem, incorrem necessariamente no desastre. É o que acontece quando o incentivo a maximizar os proveitos individuais é substituído por uma ideia substancial de interesse colectivo.

Mas este mecanismo também se verifica nalgumas variantes do marxismo. Quando o processo histórico é apresentado como uma totalidade dotada de sentido, a simples constatação de que o desenrolar da história consiste, em última análise, no efeito de uma estrutura alheia à vontade dos agentes históricos, estamos perante uma constatação que é também uma prescrição: a de que tomar partido pelo rumo da história é o imperativo político essencial.

A tradução política deste princípio foram os diversos vanguardismos e a sua incarnação na figura do partido, entendido no sentido leninista e gramsciano como condensação da vontade política de uma classe e a sua expressão mais acabada talvez tenha sido a ideia de plano, com a sua promessa de substituir a anarquia do mercado por uma organização racional da actividade económica. O socialismo apresenta-se assim como a parteira de uma ordem social assente no pleno desenvolvimento das forças produtivas que se encontravam bloqueadas pelas contradições do capitalismo. Em lugar da política como lugar do antagonismo temos um projecto de realização da razão. Um projecto no qual, como diria Rancière, o filósofo criou os seus próprios ignorantes e o teórico crítico produziu os seus alienados.

Onde nos encontramos hoje? Diria que nos encontramos no ponto em que, herdeiros imediatos da crítica da crítica, temos de recusar os efeitos de autoridade das leituras fundacionalistas e o correspondente vanguardismo político. Mas podemos interrogar-nos se, ao abandonarmos o projecto crítico como um todo não estaremos, ao mesmo tempo, a abandonar a perspectiva de uma transformação que vá para além da pura negatividade da revolta. Ou então da produção de formas de existência, sempre restrita se localizadas, subtraídas à forma social capitalista e ao imperativo da criação de valor, como pode acontecer em comunidades de pequena dimensão mas cujo alargamento a camadas mais largas parece, no momento histórico que é o nosso, dificilmente concebível.

É esta contradição que, por enquanto, estamos condenados a habitar.

## BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, Louis (1998), *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris: PUF.

BADIOU, Alain (1989), *Manifeste pour la philosophie*, Paris: Seuil.

BADIOU, Alain (1992), *Conditions*, Paris: Seuil.

BADIOU, Alain (2011), *Entretiens 1*, Paris: Nous.

KANT, Immanuel (1992), *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*, trad. Artur Morão, disponível em [http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_immanuel\\_correcto\\_na\\_teorias.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_correcto_na_teorias.pdf) (06.03.2018).

MARCHART, Oliver (2007), *Post-foundational political thought. Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edimburgo: Edinburgh University Press.

RANCIÈRE, Jacques (2010), *O espectador emancipado*, trad. José Miranda Justo [orig. 2008] , Lisboa: Orfeu Negro.

# O PENSAMENTO - REDUTO ANALÉPTICO E PROLÉPTICO DE MEMÓRIAS E SABERES - QUE CAMINHO PARA A DEMOCRACIA?

POR

*Maria Gabriela de Sousa Silva*<sup>1</sup>

*Pensar é viver, e sentir não é mais do que o alimento de pensar.*  
Bernardo Soares in Livro do Desassossego

*La democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo.*  
Abraham Lincoln

**Resumo:** Reflexão sobre o pensamento humano como produto da memória e das conexões neuronais em articulação plena com o suporte globalizante das Ciências Sociais e Humanas, base de apoio e construção do conhecimento e das suas diversas manifestações e especificações. Que caminho para a Democracia?

**Palavras-chave:** Pensamento; Ciências Sociais e Humanas; Democracia.

**Abstract:** Reflection on the human thought as a result of memory and on the neuronal links in articulation with the globalizing support of Social and Human Sciences, support knowledge base and building and its diverse ways of expression and requirements. What is the future of Democracy?

**Keywords:** Thought; Human and Social Sciences; Democracy.

## 0. INTRODUÇÃO

Interrogamo-nos sobre se “O Pensamento, hoje, ainda tem efeitos práticos?”

Mas, afinal, o que é “Pensar?!”

Podemos responder que é “relacionar, equacionar, problematizar, refletir, debater, questionar, sintetizar...”. São inúmeras as respostas possíveis.

Para George Steiner, em *A Poesia do Pensamento*, pensar será “transformar em pensamento o bric-à-brac, o refugio e o lixo da nossa corrente mental”, isto é, pensar será aproveitar o recôndito

---

<sup>1</sup> Investigadora do CIES – ISCTE – IUL.

da memória para dele fazer uso próprio em função do que se pretende. Nada se desperdiça do que guarda a nossa memória, tudo o que ela contém se revela útil na construção das ideias, na elaboração da cadeia de imagens e recordações que levam o homem a construir a sua própria história feita de uma linguagem pessoal e única que se liberta no presente e se projeta no futuro.

Fundamentalmente, poderemos considerar que pensar será, primeiro que tudo, ter memória e capacidade para estabelecer relações interneuronais. Por este motivo, o pensamento resulta do trabalho mental, racional e também imaginativo, pelo que não existe sem o funcionamento da memória que proporciona a lembrança.

Ao lembrarmos algo, estabelecemos relações e conexões, juntamos e separamos ideias, associamos factos, questionamos situações, sentimos emoções, caminhamos, progredimos, “somos”. Somos uma partícula de um todo que se organiza na abrangência conjuntural que nos cerca, liberta ou oprime, por entre a vaidade, a violência, a corrupção, a ganância, a perseguição, a sabotagem, a desumanização, numa tentativa permanente de sobreviver no meio de todo este turbilhão de insanidade e *bullying*.

Na era digital em que nos encontramos, tal como na manual de que provimos, enfrentamos estes obstáculos titânicos e perguntamo-nos vezes sem conta: “Como podemos sair disto?”. A nossa resposta surge após juntarmos as peças do puzzle que o nosso pensamento nos faculta. Esforçamo-nos por articular princípios, ideias, opiniões. Sentimo-nos ancorados no recôndito substrato de princípios e valores que habitam o sótão do nosso ego e vasculhamos nos nossos saberes melhor guardados. Emergem nesta conjuntura global as Ciências sociais e Humanas que nos suportam e constroem o nosso pensamento. Elas proporcionam-nos as ideias, as reflexões e as opções, descortinamos conhecimentos que nos possibilitam o entendimento das nossas perguntas. Sem elas a interpretação do mundo e da vida reduzir-se-ia ao grau zero da mecanicidade, do automatismo, da imediatez, da ataraxia, do niilismo.

A palavra, a reflexão, o olhar ajudam-nos a estabelecer associações com outros suportes e ativam-se as conexões neuronais que propiciam o raciocínio, a análise comparativa, a aceitação ou a rejeição, o conhecimento específico e globalizante, o pensamento em si mesmo.

## 1. O PENSAMENTO E O FUTURO DA DEMOCRACIA

Sabendo como o pensamento e o sentimento se associam, reconhecemos que o homem, ao interrogar-se e ao socorrer-se da memória seletiva adquire capacidade de análise, de conhecimento pessoal e global, descobrindo em si múltiplas competências e diversas vontades que o levam a entender o questionamento da vida e a importância da liberdade e da democracia.

A este propósito é importante salientar a mais-valia das Ciências Sociais e Humanas, como nos refere Nuccio Ordine, em *A Utilidade do inútil*, ao afirmar que “a literatura e os saberes humanísticos, a cultura e a instrução, constituem o líquido amniótico ideal em que as ideias de democracia, de liberdade, de justiça, de laicidade, de igualdade, de direito à crítica, de tolerância, de solidariedade, de bem comum, podem conhecer um desenvolvimento rigoroso.”



A própria Constituição da República Portuguesa afirma, no Artigo 37.º, que “Todos têm o direito de exprimir e divulgar livremente o seu pensamento pela palavra, pela imagem ou por qualquer outro meio bem como o direito de informar, de se informar, de ser informados.”

Também Tzevetan Todorov, em *Os Inimigos da Democracia*, afirma que “no seio de uma Democracia, pelo menos teoricamente; todos os cidadãos são iguais em direitos, todos os habitantes são iguais em dignidade” e acrescenta que “a vontade do povo deve estar subordinada aos grandes princípios definidos após uma ponderação cuidada e inscritos na Constituição do país.”

Sabendo nós que o diálogo, a conciliação e a moderação são os principais amigos da Democracia, reconhecemos no entanto que, se um destes elementos se emancipa abre-se caminho a diversos perigos, tais como ocasiona o populismo, o ultraliberalismo ou o messianismo que se revelam verdadeiros inimigos da Democracia. Deste modo, a manutenção dos princípios democráticos tem de estar atenta à tendência, dentro do seu seio, para se ultrapassarem os limites estabelecidos à incapacidade de se limitar o poder económico e a desmesura democrática. Assim sendo têm de se estabelecer regras e limites geralmente difíceis de aceitar e que ocasionam conflitos e corrosão no interior do próprio sistema democrático. Ao mesmo tempo torna-se difícil reconhecer e aceitar o inimigo no seu próprio espaço político e enfrentá-lo como autêntico inimigo interno.

Urge admitir-se que as mentalidades evoluíram e existe hoje uma visível vontade de recuperar o Projeto Democrático através do equilíbrio dos seus princípios: o poder do povo, a fé no progresso, as liberdades individuais, a economia de mercado, os direitos naturais e a socialização do indivíduo. As consequências deste processo são visíveis nos amplos debates sobre a crise financeira, sobre os acidentes tecnológicos e sobre os problemas ambientais e revela-se também através de manifestações de rua organizadas por movimentos espontâneos contra a viragem neoliberal de que são exemplo as situações vividas em Espanha, na Grécia ou em Portugal. Neste último, pode citar-se o movimento dos Indignados.

Mas, afinal, poderemos interrogar-nos para onde nos conduz a Democracia? Sendo esta, como afirmou Abraham Lincoln o “governo do povo, pelo povo e para o povo”, Manuel Antunes, em *A Anatomia do Presente e a Política do Futuro*, tendo em mente o cenário governativo português responde, com desalento, a esta questão: “É o descrédito – terrivelmente perigoso – de uma classe política, pouco preparada, que rapidamente ascendeu e, não menos rapidamente, está a declinar a olhos vistos, devido à incompetência, ao oportunismo, ao demagogismo e à excessiva partidarização dos seus quadros. É o desencanto ante o muito que se prometeu, no concernente à saúde, à educação, aos transportes, às assimetrias regionais, à habitação, ao nível e estilo de vida, à justiça social para todos, o muito que se prometeu e o muito pouco que se realizou em todos esses domínios” e acrescenta “que é pela mentalidade que um projeto político se converte em instituição e, mais ainda, em estilo de vida”.

O futuro da Democracia não pode depender do enriquecimento económico como se ele fosse o maior bem da humanidade. É necessário valorizar o ambiente psíquico, físico, cultural e social dos povos – Ecologia Social e Política – e entender a necessária complementaridade entre o indivíduo e a coletividade, reformulando deste modo a importância da Economia, do Ambiente e do Homem no seu todo, sem esquecer a escassez de recursos terrestres (energia, água, terras férteis) e apelando à negociação amigável e à convergência de interesses.

Manuel Antunes considera ainda que a verdadeira Democracia só poderá ser autêntica se desempenhar cabalmente as suas funções, e aponta como imprescindível para que tal aconteça que os governantes sejam suficientemente corajosos para “desburocratizar, desideologizar, desclientelizar, descentralizar” acrescentando que tudo isto exigirá um procedimento adequado que salvguarde e defenda todos aqueles que são governados, tendo como primeiro objetivo encontrarem-se os homens certos para os lugares certos sem amiguismos nem outras razões supérfluas. Terão de ser verdadeiros conhecedores da gestão democrática, da área que vão representar e das relações humanas, isto é “homens de carácter e competência que nos façam conceber pelo nosso meio e pela nossa espécie uma admiração e um respeito”, que “concretizem algumas ideias fecundas que andam no ar e que generalizem exemplos isolados”, que criem “um estado de espírito em que os portugueses se sintam solidários e mobilizados para as tarefas comuns”, que se encontrem “os autênticos valores da democracia” que conduzam à mobilização dos “meios da educação e da cultura da informação e da acção”, admitindo que o importante é conseguirmos ser uma sociedade verdadeiramente democrática “que pouco a pouco vai concretizando os seus objetivos, reconhecendo que para que tudo isto seja viável será premente a existência real de uma Democracia do Estado e de uma Democracia da sociedade civil, tendo ambas que caminhar juntas.

Também Manuel Arriaga, em *Reinventar a Democracia*, considera, de igual modo, que as democracias “não estão a funcionar e precisamos de recuperar o controlo sobre o nosso futuro”, defendendo que a raiz do problema reside nos sistemas políticos e no facto dos políticos que governam não representarem o povo a governar. Reconhece, assim, a necessidade de “aumentar o controlo dos cidadãos sobre o governo” de modo a que este aja de acordo com o interesse e as necessidades públicas e admite este facto como primordial. Para este autor, o sucesso da Democracia depende, na sua essência, do “equilíbrio delicado entre os sonhos e os (aparentes) obstáculos” e acrescenta que é necessário “conceber as nossas instituições deliberativas de modo a que elas tragam ao de cima, de uma forma fiável, o melhor que os cidadãos têm dentro de si” e cita os exemplos a seguir da Colúmbia Britânica e do Oregon, reconhecendo que, com grande perseverança e entusiasmo conseguiremos construir um futuro verdadeiramente democrático, mas admite que as dificuldades serão inúmeras visto que, tal como dizia Rousseau “as pessoas acreditam ser livres, mas estão seriamente enganadas. São livres apenas durante as eleições para o seu Parlamento. Quando as eleições acabam, voltam a ser escravas.”. Deste modo se reconhece que os verdadeiros valores da Democracia não são respeitados, eles vigoram apenas quando interessam aos governos.

Pretendendo não deixar morrer a autêntica Democracia, reconhecemos como vantagens potenciais da Europa na persecução deste objetivo a prática do pluralismo através do relacionamento de etnias e de famílias de pensamento, como os sofistas, os platónicos, os cristãos, os ortodoxos, os heréticos, os humanistas, os anti-humanistas, os liberais, os socialistas, os sociais-democratas, etc.. Deste modo, o futuro depende da vontade humana e de uma cidadania ativa e universal.

Os novos tempos colocam a humanidade em permanente alerta de mudança para eventuais situações políticas ou outras, exigindo ao homem uma disponibilidade constante para alterar lógicas e princípios que os regem. A este respeito, tal como afirma Zygmunt Bauman em *A arte da vida*, “aprendemos com Sartre que para cada projeto haveria, em anexo, um mapa de estradas e uma descrição detalhada do itinerário”, mas hoje percebemos, como refere ainda Bauman, que “Embora ainda se

possa sonhar em descrever antecipadamente um cenário para toda a vida, e mesmo trabalhar arduamente para transformar esse sonho em realidade, apegar-se a qualquer cenário, mesmo ao do seu próprio sonho, é assunto arriscado e pode revelar-se suicida. (...) Os sinais da estrada que marcam as trajetórias de vida aparecem e desaparecem quase sem aviso. Os mapas do território que deverá ser atravessado nalgum ponto do futuro devem ser atualizados quase diariamente.” E por isso mesmo Tzvetan Todorov, na obra anteriormente citada, refere que “O absoluto precisa de ser criado e bafejado pelo sopro da vida - e não apenas num único ato da criação; só pode existir num estado de criação permanente, precisa de ser constantemente recriado dia após dia, hora após hora, os absolutos não se encontram – são feitos (...).” A Democracia não pode parar e é necessário uma redobrada atenção para que ela permaneça e se revigore de acordo com as exigências do mundo atual. Ela pertence ao povo e dele dependerá sempre, mesmo que os governos esqueçam essa verdade soberana. É necessário ter um plano, ter uma visão a longo prazo, ver ao longe e não atender apenas ao instante presente, tendo sempre em mente um futuro continuamente democrático e, tal como Manuel Arriaga cita, referindo-se a Brian Eno, é preciso prestar “atenção às questões a longo prazo que constituem, essas sim, o verdadeiro interesse da humanidade” e a Democracia é, na verdade, o sistema político que se deseja prolongar no tempo, preservando-a e melhorando-a a cada dia que passa. Refere ainda o autor, optando por aquilo que ele denomina de painéis de pensadores que conduzem à deliberação cívica, que esses “painéis de cidadãos pensam melhor sobre as consequências a longo prazo das escolhas políticas hoje realizadas do que os políticos profissionais, pressionados por objetivos eleitorais a curto prazo e sujeitos a serem influenciados por interesses económicos, entre outros.”.

Deste modo, os valores do pensamento e do ideário democrático necessitam urgentemente de se manter vivos e atuantes e permanentemente abertos à mudança construtiva que apela à dignidade do indivíduo, à melhoria do seu nível de vida, ao seu bem-estar físico, psíquico e social e, em síntese, à verdadeira representatividade de uma nação democrática. As bases da Democracia ficaram para trás, mas permanecem no ideário democrático, o presente e o futuro apelam ao seu vigor e à sua renovação. *É a Hora!* Tal como Fernando Pessoa apela no último poema da *Mensagem*.

## BIBLIOGRAFIA

- ANTUNES, Manuel – Padre SJ – (2017). *A Anatomia do Presente e a Política do Futuro*, 1ª edição, Bertrand Editora.
- ARRIAGA, Manuel (2015). *Reinventar a Democracia*, 1.ª edição, Manuscrito Editora.
- BAUMAN, Zygmunt (2017). *A arte da vida*, Relógio d'Água Editores
- Constituição da República Portuguesa* (2017), 7.ª edição, Coleção Legislação, Porto Editora.
- DAMÁSIO, António (2017). *A Vida, os Sentimentos e as Culturas Humanas*, 1.ª edição, Temas e Debates – Círculo de Leitores.
- Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* (1789).
- DRYZEK, John (2002). *Deliberative Democracy and Beyond: liberals, critics, Contestations*, Oxford University Press.
- ORDINE, Nuccio (2017). *A utilidade do inútil*, Kalandra Editora Portugal Lda.
- PESSOA, Fernando (1934). *Mensagem*, Editorial Império.
- SAVATER, Fernando (2010), *As perguntas da vida*, 4.ª edição, Editora Dom Quixote.

- SOARES, Bernardo (2006). *Livro do Desassossego*, Lisboa, Edição de Richar Zenith, Assírio & Alvim.
- STEINER, George (2003). *As Lições dos Mestres*, Gradiva.
- STEINER, George (2011). *A Poesia do Pensamento – Do Helenismo a Celan*, Antropos.
- TODOROV, Tzevetan (2012). *Les ennemis intimes de la démocratie*, Paris, Éditions Robert Laffont.

# POLEMOLOGIA ESPIRITUAL E PRAXIS POLÍTICA

POR

*Luís Carneiro*<sup>1</sup>

**Resumo:** A questão da subjectividade e da subjectivação tornou-se uma problemática fundamental da filosofia política contemporânea. No princípio de toda a subjectivação política encontra-se uma injunção prática e ascética relativa aos procedimentos transformativos dos sujeitos. Neste domínio, o aspecto polemológico da praxis política é referido àquilo que Peter Sloterdijk designou como «polémica transcendental», condição a priori de toda a luta e guerra políticas. Em jogo neste domínio de teor espiritual ou «pneumático», e não meramente vital, está a constituição da imanência e o fundamento da formação de comunidades e formas de vida – princípio e finalidade de toda a política.

**Palavras-chave:** Polemologia; prática; forma de vida.

**Abstract:** The question of subjectivity and subjectivation has become a fundamental problematic of contemporary political philosophy. At the root of all political subjectivation we find a practical and ascetic injunction relative to the transformational procedures of subjects. In this domain, the polemological aspect of political praxis is referred to what Peter Sloterdijk has designated as «transcendental polemics», the a priori condition of all political struggle and war. At play in this spiritual or «pneumatic» – and not merely vital – domain we find the constitution of immanence and the ground for the formation of communities and forms of life – the principle and finality of all politics.

**Keywords:** Polemology; practice; form of life.

## 1. INACÇÃO E ACONTECIMENTO

Confrontado com a realidade histórica e com o futuro do comunismo, Georges Bataille, numa intuição de marcado cariz hegeliano, afirmava o seguinte:

Deixe a história, no fim, razão ao pensamento, não o fará sem ter dado silenciosas e penosas lições àqueles que tiveram a presunção de definir estreitamente a sua razão de ser e finalidade. De tal modo que o homem de acção – que quis comandar a história –, se estivesse alerta, veria que um outro, que não age, que espera, pode num certo sentido ser derrisório, mas encara mais seriamente as consequências do acontecimento: aquele que espera sem agir negligencia estes fins imediatos que não tiveram jamais toda a importância, nem a exacta importância, que a acção lhes atribui.

---

<sup>1</sup> Investigador do Research Group *Aesthetics, Politics and Knowledge* do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto.

Pode dar-se, em suma, hoje, que uma outra vez ainda seja possível – e mesmo bom – de ver aquilo que a acção impede de ver. Outros diriam: se ninguém agisse...! Como se fosse inadmissível que um homem evite a massa ensurdecadora e tente ver mais livremente e mais longe do que aqueles que dão a voz. O que vem é sempre dificilmente reconhecido por aqueles que apercebem sobretudo aquilo que desejam. O que vem – será isso à medida de ideias feitas, de ideias elaboradas num tempo onde ninguém teria imaginado aquilo em que nos tornaríamos de monstruoso, de terrível e ao mesmo tempo de chão e mesquinho? Não sei se é razoável propor à humanidade por vir um «futuro radioso», mas vale a pena também não fechar os olhos a uma verdade que, em parte, o combate «por um futuro radioso» impede de ver. Desta verdade, cujos resultados não podem ainda ser conhecidos, não podemos discernir os dados presentes senão sob a condição de não estarmos obrigados a falar para nos fazermos ser aprovados pelas massas. (Bataille, 1976: 319-320)

Nesta passagem, coloca-se em jogo, de um modo claro mas singular, uma antiga dialéctica entre pensamento e acção. Friso «pensamento e acção» e não «teoria e prática», já que aquilo que pretendo tornar explícito é como uma determinada concepção de *prática* permite superar o eventual impasse dialéctico que surge da separação ou oposição entre pensamento e acção.

Não será erróneo observar que, pese embora a singularidade da abordagem, Bataille favorecia decididamente o pensamento em detrimento da acção. Em traços gerais, a perspectiva aqui assumida está em concordância com essa decisão e com os seus pressupostos. Quererá isso dizer que toda e qualquer forma de acção se torna, assim, invalidada em face do pensamento? Não creio. Mas é a possibilidade da acção ou melhor, a sua *potencialidade*, que aqui aprofundaremos, tomando este pensamento e a concepção de prática que daqui decorre como ponto de partida.

## 2. VIRAGEM PRÁTICA E POLEMOLOGIA

A partir de uma certa linha da filosofia contemporânea é possível observar-se uma verdadeira *viragem prática* da filosofia no século XX, associada, na obra tardia de Michel Foucault, nomeadamente, à problematização da dimensão política do sujeito e da subjectivação.

A noção de *poder* em Foucault não era pensada como uma categoria geral susceptível de ser teorizada segundo as ideias de soberania estatal, das formas jurídicas da Lei, da unidade global de uma dominação (e.g., de classe.). O poder era, antes, pensado no âmbito do seu exercício efectivo por múltiplos dispositivos que efectuam relações de força concretas e que se incorporam em sujeitos.

Num determinado momento da sua obra, Foucault adoptou como modelo descritivo do poder o modelo da guerra e, relacionando o âmbito do poder com a política, propunha como mote a inversão da célebre proposição de Clausewitz: não é, portanto, a guerra que é a continuação da política por outros meios, mas a *política que é a continuação da guerra por outros meios*. No fundamento da dimensão política encontraríamos uma dimensão *polémica* ou *polemológica* e, consequentemente, aquém dos problemas levantados pela representatividade política encontrar-se-ia, no princípio de toda a subjectivação política, uma injunção prática e ascética relativa aos procedimentos transformativos dos sujeitos.

Segundo essa hipótese, afirmava Foucault:

O poder político teria por papel reinscrever perpetuamente essa relação de força por meio de uma espécie de guerra silenciosa e reinscrevê-la nas instituições, nas desigualdades económicas, na linguagem, mesmo nos corpos de uns e outros. (Foucault, 2006: 30)

No mesmo passo em que Foucault descobria esta dimensão polémica, retinha-a ainda sob uma forma ambígua, caracterizada por uma certa negatividade – já que esta «guerra silenciosa», pensada como «reinscrição» do elemento polémico no interior do poder político, parecia estar na base dos sistemas de dominação e opressão, tendo, no entanto, como contrapartida, todo um conjunto de movimentos de resistência. Para lá disto, a dimensão polémica era caracterizada, ainda, por uma certa redução do polémico à sua representação segundo a forma das relações *externas* de força, transcritas no binómio dominação-resistência.

Na linha dessa viragem prática, mais recentemente, o filósofo e teórico cultural Peter Sloterdijk, em *Tu deves mudar a tua vida*, erigiu o paradigma da prática ao paradigma cada vez mais dominante e determinante da vida contemporânea à escala global.

Se a civilização europeia moderna se definiu progressivamente segundo o paradigma do *trabalho* – direccionado para a produção de objectos –, atingindo o seu ponto máximo no século XIX, ao qual se sucedeu no século XX o paradigma da *reflexividade*, com a hegemonia antropológica das ciências humanas e das instituições psicoterapêuticas – direccionado para a descoberta e análise da interioridade subjectiva –, na sociedade actual é o paradigma da *prática* e do *exercício* que crescentemente regula e determina a vida contemporânea a uma escala global.

A prática ela mesma estava implicitamente contida nos paradigmas modernos anteriores, bem como no domínio religioso, mas vem agora à superfície de forma explícita. Se o trabalho era caracterizado pela primazia do *objecto* ou produto, a prática visa a intensificação do *sujeito* praticante, indo para lá da mera introspecção reflexiva e da sua correlativa passividade institucional e acessibilidade à acção externa.

A prática, como tal, é definida por uma performatividade auto-referencial e auto-plástica, orientada para a superação de si, e realiza-se por via de um duplo movimento: *secessivo* – através de uma retirada face à normalidade social e espaço-temporal – e *recessivo* – através de uma retirada em e para si mesmo. Um movimento de subjectivação que se pode manifestar nos vários campos performativos: estético ou artístico, atlético e desportivo, psicoterapêutico, político e espiritual.

As práticas de si configuram-se desde dentro de um *espaço curvo antropológico*, em que a acção afecta e forma o agente, a comunicação o comunicante, o pensamento o pensante e o sentimento o sentiente. E são determinadas, ainda, a partir do pano de fundo de uma *polémica transcendental*, que supera toda a dialéctica, pelo facto de que a dimensão polemológica não está confinada às relações *externas* de força – ela estende-se ao interior do sujeito e possui o seu princípio no combate e na luta consigo mesmo. Consigo mesmo e não *contra* si mesmo; a ideia de um combate contra si mesmo poderia levar a mal-entendidos e a más estratégias.

No âmbito das práticas de si, pelas quais um círculo virtuoso se desenha, são fundamentais as realidades da disciplina, da repetição e da exteriorização. No combate «negentrópico» consigo mesmo, combate pela forma, está necessariamente em questão a auto-limitação e a auto-determinação forma-

tiva. É por esta auto-limitação que se pode constituir uma esfera de imanência e uma forma de vida verdadeiramente positiva e libertadora.

No desenvolvimento desta noção de prática, Sloterdijk opera a partir de um projecto mais vasto e inscreve-se na linhagem das obras de Nietzsche, Marcel Mauss e Bataille, no que concerne à ideia de uma ética do dom e da generosidade, questão psicopolítica ou até projecto de reforma psicopolítica, segundo o qual se dá precedência ao *thymos* relativamente ao *eros*, aos aspectos tímóticos do ânimo relativamente aos aspectos eróticos do desejo; à afirmação, à honra, à magnanimidade, relativamente à negação, à falta e à necessidade.<sup>2</sup>

### 3. POTÊNCIA E IMANÊNCIA

Com e para lá de Sloterdijk, esta noção de prática que aqui pensamos supera o impasse dialéctico dado na separação e mera oposição entre pensamento e acção pela constituição de uma esfera imanente de potencialidade. A prática é activamente inoperante: a obra, bem como a acção, têm aqui como princípio e fim a conservação da potência de obrar e de agir no círculo da imanência, sem esgotamento nem alienação no acto. Porque se trata de prática e não de acção, o exterior é suspenso como exterior, sem esgotamento da potência na sua passagem ao acto.

Como se realiza a potência *enquanto* potência? Como se actualiza a potência ela mesma, sem que esta se esgote no acto e sem que o acto perca a sua força de potência? O paradigma da prática não é um paradigma produtivo ou operativo, orientado para o objecto; sendo, no entanto, o objecto – se assim o podemos designar – das práticas o próprio sujeito, não está em questão uma mera oposição entre prática, de um lado, e trabalho ou acção, do outro. Não temos, de um lado, a produção e os seus objectos e actos e, do outro, a sua ausência na inacção contemplativa. Trata-se, antes, pela acção sobre si próprio, de um incremento da potência e da sua conservação no acto, sem esgotamento nem alienação. É nesta esfera pneumática de imanência que a potência se pode realizar enquanto potência e, assim, conservar-se em actos que a libertam da sua servilização utilitária e a incrementam. É unicamente pela conservação e incremento da potência que os actos são propriamente possíveis; um ato ao qual, na origem, não correspondesse a actualização de uma potência seria algo de pura e simplesmente inexistente, porque desprovido de possibilidade.

É importante notar que a noção de impossibilidade representa somente o impossível do ponto de vista utilitário e do seu fechamento nos actos impotentes. O impossível não se torna possível a não ser como consequência de um movimento prático que restitui potência ao impossível. Sem a sua possibilitação prévia aquilo que actualmente aparece como impossível não pode, de modo algum, realizar-se.

---

<sup>2</sup> Este projecto é elaborado e desenvolvido por Sloterdijk sobretudo em *Cólera e Tempo*, mas encontra-se operativo nas suas linhas fundamentais em *Tu deves mudar a tua vida*, que aqui empregamos como base para a análise do conceito de prática.



A acção só é propriamente *possível* desde dentro da prática, como transvasamento natural dos efeitos imanentes da prática. O que também se aplica para a acção a nível macropolítico. É um erro de perspectiva considerar que existe uma diferença de natureza entre os efeitos de exteriorização de uma prática que se repercute num plano global ou num plano local, dado que no âmbito da prática, tanto a acção local como a acção global se supõem ambas imanentes. Para os indivíduos e colectividades que agem a partir de uma prática não existe local ou global, apenas acção, quer o nível dessa acção seja local ou global.

#### 4. PRÁTICA E RESISTÊNCIA

Relativamente a este último ponto deparamo-nos, hoje, com uma questão, justamente, das mais «polémicas» do actual debate filosófico-político: Slavoj Žižek, para o tomar como exemplo, critica insistentemente no seu trabalho toda a abordagem «micropolítica» da resistência que, segundo ele, é comum a pensadores como Deleuze, Foucault, Negri, Agamben e até Badiou.<sup>3</sup> Sem enveredar pela questão de saber se as teses desses pensadores, em toda a sua complexidade, podem realmente ser equiparadas e identificadas deste modo, partindo do pressuposto que a hipótese de Žižek possui fundamento, parece-me justo considerar, da perspectiva que aqui estamos a desenvolver, que a limitação e défice de uma «micropolítica de resistência» consiste precisamente no apego a uma forma fixa e pré-definida – talvez «local» – e no princípio de uma separação artificial entre micro e macro, local e global, ou até entre molecular e molar – duas dimensões separadas que se tentam posteriormente articular.

Para os indivíduos e colectividades que agem a partir de uma prática, repito, não existe local ou global, apenas acção, quer o nível dessa acção seja local ou global. Uma outra questão é a do teor dessa acção desde dentro de uma prática – uma acção cujos efeitos não se esgotam enquanto actualidade, mas que permanecem potentes, sempre possíveis e, portanto, reatualizáveis nessa potência.

Esta ideia de prática que aqui elaboramos é inteiramente distinta dessa ideia de resistência, nem se apresenta necessariamente segundo uma configuração tal como a de uma «micropolítica da resistência». A prática é inteiramente *positiva* e primeira em relação a qualquer estado de coisas externo. A relação a si que está pressuposta na prática não pode ser entendida como uma forma de resistência, já que os procedimentos que recaem geralmente sob esta designação estão totalmente imbricados em relações externas de poder às quais faltam auto-consistência e independência. Uma acção que não repousa em si não tem consistência própria. Uma acção que não possui o seu princípio em si mesma, mas que está numa relação de referência e dependência de um estado de coisas externo é desprovida do carácter ético e ontológico que define a prática e que assenta na positividade e na in-dependência.

---

<sup>3</sup> Na medida em que as referências a este tópico no trabalho de Žižek são simultaneamente profícuas e circunstanciais, abstermo-nos aqui de qualquer indicação particular. Abro, porém, uma excepção para a crítica – mais surpreendente – a Badiou. Cf. Slavoj Žižek (2008), *In Defense of Lost Causes*, London e New York: Verso, p. 403.

No entanto, uma dimensão problemática dos pressupostos de Žižek quanto a esta questão passa pela sua dívida relativamente à interpretação que Marx fez da distinção hegeliana entre *Entfremdung* e *Entäusserung* e que influenciaria, por seu turno, autores como Kojève e Hyppolite nas suas leituras históricas de Hegel. Para Marx, na sua visão crítica da filosofia hegeliana, *Entfremdung* e *Entäusserung*, não diferiam substancialmente no seu sentido e ambos os conceitos podiam ser reduzidos à noção de «alienação». Esta identificação é explícita na maioria das traduções de Marx para outras línguas, como inglês e francês, que, na maioria dos casos, traduzem ambos os termos por «alienação». Foi este mesmo amalgamento marxiano que viria a influenciar a leitura de Kojève, Hyppolite e, subsequentemente, de Žižek. Em Hegel, no entanto, essas duas palavras são verdadeiros termos técnicos e deveriam ser mais correctamente traduzidas: *Entfremdung* por *alienação* e *Entäusserung* por *exteriorização*.<sup>4</sup>

Do ponto de vista em que nos colocamos, para o qual a distinção entre alienação e exteriorização é dotada de sentido, os limites – os interditos, as regras e as normas –, bem como as estruturas, que definem e determinam uma forma de vida, não são nunca redutíveis a uma «alienação» do Espírito. Esses limites e essas estruturas não se separam da forma de vida como postulados externos que agem, posteriormente, de modo extrínseco sobre essa forma de vida, tanto de forma prejudicial, à esquerda, ou de forma desejável, à direita. Esses limites e estruturas são e permanecem, antes, imanentes como *exteriorizações* dessa forma de vida ela mesma. É apenas uma forma de vida lúcida e consciente de si que se ergue à altura propriamente «espiritual» da conservação em imanência da sua própria exteriorização.

Num certo equívoco, talvez, acerca da necessidade de reintegração pelo Espírito da sua dimensão supostamente «alienada», enquanto Espírito objectivo, nas instituições, nas convenções, nas formas legais, Žižek acaba por privilegiar a necessidade de reapropriação dessa dimensão alienada pela tomada do aparelho de Estado, seja por domínio da via «civil» – hegemonia cultural – ou da via «política» – reformista ou revolucionária – ou pela conjunção dos dois níveis, civil e político.

Desde dentro do espaço curvo antropotécnico, porém, se a acção afecta o agente, nenhuma acção pode ser fundamentalmente outra coisa senão prática. Nenhuma acção é verdadeiramente «alienada», existem apenas graus mais ou menos intensos de imanência. Nenhuma acção é verdadeiramente alienada já que toda a acção retorna como efeito formativo sobre o agente, sem nunca se separar totalmente dele como acto meramente externo. Assim também, de novo, na imanência não há diferença de natureza entre níveis micro e macro – subsumidos na imanência prática, ambos os níveis se resolvem no *continuum* da potência integral do gesto.

## 5. REJEIÇÃO DO NEGATIVO

O que está, aqui, então, em jogo é a constituição da imanência, de uma esfera integralmente positiva que rejeita todo o aspecto negativo e reactivo pela qual a prática é subordinada ao carácter

---

<sup>4</sup> Como fundamento teórico deste excuro remeto o leitor para os artigos, referidos na bibliografia, de Joseph Gauvin e José Jorge Teixeira Mendonça.

extrínseco da acção: medo, ressentimento, inveja, culpabilidade, má consciência.

A rejeição do negativo não significa, no entanto, o abafamento da consciência pelo ensimesmamento empolado na acção. Essa rejeição do negativo não é um pressuposto teórico ou meramente reflexivo da acção, mas um pressuposto *prático* – neste âmbito encontramos todo um domínio higiénico e terapêutico pelo qual a consciência se mantém limpa, sem «negativo».

A constituição da imanência pode tender para a intensificação egóica – tanto sob a forma do individualismo como do colectivismo – e talvez na maior parte dos casos em que se trata desta constituição assim seja de facto. Aqui seria necessário colocar a questão de um centro ou pólo de orientação pelo qual superação e abandono de si se podem configurar como movimentos simultâneos. Neste sentido, transcendência e imanência não são tomados como conceitos dialécticos, mas toda a verdadeira imanência depende de uma dimensão transcendente pela qual o negativo é transfigurado, dado que é somente nesse e por esse cruzamento que se pode realmente passar da morte à vida. A constituição da imanência não se opera num vácuo. Se desde dentro do espaço curvo antropotécnico autonomia e heteronomia se indistinguem – a começar pelo carácter auto-referencial da relação prática a si, pelo qual um outro em si mesmo se supõe –, a ligação solidária com um outro exterior e com uma forma de vida comunitária é ela mesma *pré*-suposta. Deste modo, o mero individualismo é superado pelo enxerto num movimento formativo sempre precedente e pela incorporação numa tradição – no verdadeiro sentido da palavra – prática.

Desde dentro desta esfera, eminentemente realista e não idealista, o negativo ele mesmo não é negado, mas suposto e afirmado – o que quer dizer abertura total à existência do dissenso, da diferença e da distinção. E acentuo *distinção*, dado que algo como uma filosofia da diferença em geral se encontra continuamente sob o risco de conduzir, por uma rejeição de princípio de toda e qualquer identidade, a uma indistinção e a uma mesmidade generalizadas. A própria guerra e destruição e, inclusivamente, a destruição do planeta e das condições de vida planetárias, desde dentro desta esfera, são elas mesmas possibilidades imanentes não negadas. Muito do pensamento ecológico contemporâneo, integra hoje, de diversas maneiras, a possibilidade de destruição da vida planetária ou pelo menos da vida humana, diferentemente do ecologismo político ingénuo.<sup>5</sup> Que o fim da vida planetária seja uma possibilidade imanente dá um outro sentido à precedência, no mínimo ética, do *espírito* propriamente dito sobre a vida.

Não creio, ainda, que democracia e comunismo, como nomes e formas ideológico-políticas, esgotem este movimento de imanência, antes são eles mesmos aspectos internos desse movimento que não podem designar o todo sem totalização. Isto porque toda a forma ideológica retém o negativo ele mesmo sob o modo da negação e não da afirmação. O pensamento que aqui exponho não é desprovido de inimigo. Em perspectiva, o inimigo é o negativo e o seu princípio – a morte e a corrupção –, mas o negativo é suposto e afirmado, não negado. Que eu ame o meu inimigo não significa que o possa anular como inimigo e expurgá-lo. É fora do controlo que o inimigo seja inimigo.

Todavia, como formulado no capítulo 50 do Tao Te King: a arma não encontra sítio onde varar aquele que entra sem couraça nem armas no seio do exército inimigo; e porque acontece isto? Nele nenhum lugar se abre para a morte.

<sup>5</sup> Cf. Frédéric Neyrat (2008), *La Biopolitique des Catastrophes*, Paris: Éditions MF.

Não me parece que a democracia possa designar esta abertura radical a que me refiro, dado que não me parece possível pensar a democracia fora do âmbito representativo e dialéctico, isto é, para lá da redução da diferença a pressupostos dialógicos que determinam a equivalência de diferentes posições e a legitimidade ou legitimação dessa diferença no interior de um mesmo quadro ou esquema comunicacional, pelo qual o conflito é regulado. Já o comunismo integral é caracterizado pela abolição total do inimigo, ou tende a reduzir a figura do inimigo às figuras do criminoso, do fora-da-lei, do ilegítimo. Nisto, o comunismo, como sistema total, partilharia o mesmo princípio estrutural com o racismo biologizante. Nesta ordem de ideias, Donald Trump, a despeito dele mesmo, tinha razão quando afirmava que o conflito em Charlottesville, entre anti-fascistas e anarquistas, de um lado, e nacionalistas e ne nazis, do outro, era da responsabilidade de ambas as partes. Dir-se-ia que aqueles que são incapazes de se medir à altura do seu combate interior estão condenados a ver-se confrontados consigo mesmos na figura de um outro que lhes é estranho.

Como critérios ontológicos da formação de comunidades, a prática, no seu aspecto polemológico, e a constituição da imanência são superiores a qualquer outro critério – como aqueles retirados do âmbito da representatividade política e da sua polarização inerente. Diferentes linhas de empenhamento prático podem ser conflituais e divergentes entre si, já que o dissenso não está fora das possibilidades da imanência. A vontade de sistematização e a imposição de critérios extrínsecos à prática conduz tanto a divergências artificiais e contraproducentes como a unificações totalizantes que neutralizam a diferença e a distinção na mesmidade e na homogeneidade. Diferentes focos de acção não são inconciliáveis entre si apenas porque divergem topicamente, mas nem essa conciliação se manifesta necessariamente sob a forma do consenso, antes reside, aquém, na comunidade inoperante das práticas de si.

## **6. CONCLUSÃO**

A noção polemológica de prática supera, portanto, a aparente oposição da qual partimos entre pensamento e acção. Para Bataille, a acção encontrava-se inevitavelmente do lado da dormência humana, do concatenamento necessário dos homens na esfera do utilitarismo servil. Do outro lado, estaria, para ele, o consumo improdutivo, a despesa luxuriante, como movimento de soberania e de libertação face ao servilismo da história. Mas já que essa soberania estava também em relação estrita com a transgressão dos limites impostos e pressupostos pela necessidade do trabalho e do labor histórico, pensados como «alienação», não vemos como poderia ser verdadeiramente livre esse movimento.

A noção e a realidade da prática supera esta dialética. O paradigma da prática é distinto do paradigma do trabalho. Repito: a prática é activamente inoperante – a obra, bem como a acção, têm aqui como princípio e fim a conservação da potência de obrar e de agir no círculo da imanência, sem esgotamento nem alienação no ato.

A acção – e não o resultado da acção – é o troféu e o espólio natural da prática, do combate vitorioso consigo mesmo, nunca final mas sempre a recomençar; combate pela forma, cuja energia de potência plástica se liberta e dissemina como um sopro vivo, excedendo a própria forma pela qual a

prática se decidiu.

Não penso que seja, no entanto, possível dar querendo e sabendo que se dá. Ainda que nada haja de mais lúcido e de mais consciente. Mas só profusamente transbordando, como nascituro no seio da vida jorrante do espírito, se transvasa o impossessível – o mais comum e o mais próprio. Em prática e, portanto, podendo, assim somos, assim vivemos, assim nos formamos.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Bataille, G. (1976), «La Souveraineté», in *Oeuvres Complètes VIII*, Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (2006), *É preciso defender a sociedade*, trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira, Lisboa: Livros do Brasil.
- Gauvin, J., «Entfremdung et Entausserung dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel», in *Archives de Philosophie*, octobre-décembre, 1962, pp. 555-571, Paris: Éditions Beauchesne.
- Mendonça, J. J. T., «Hegel nos "Manuscritos de 1844" de Karl Marx», in *Revista da Faculdade de Letras: Filosofia*, série II, vol. 10, 1993, pp. 143-184, Porto.
- Sloterdijk, P. (2010), *Cólera e Tempo*, trad. Manuel Resende, Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Sloterdijk, P. (2013), *You must change your life*, trad. Wieland Hoban, Cambridge: Polity Press.

# ENTRE NÓS: COMPREENSÃO E JUÍZO COMO MODALIDADES DA POLÍTICA EM HANNAH ARENDT<sup>1</sup>

POR

*Sofia Roque*<sup>2</sup>

**Resumo:** A pergunta sobre o que é o sentido da política e a resposta arendtiana – «o sentido da política é a liberdade» – não são, actualmente, evidentes nem imediatamente plausíveis. A questão actual é muito mais radical, mais agressiva e mais desesperada, traduzindo-se antes na interrogação sobre se a política ainda terá sentido, o que coloca a própria faculdade de julgar no centro do inquérito sobre as condições de possibilidade da acção humana. A partir do pensamento de Hannah Arendt, este estudo reflecte sobre estas questões, abrindo um caminho interpretativo sobre a sua teoria do juízo político.

**Palavras-Chave:** Hannah Arendt; Filosofia Política; Juízo Político.

**Abstract:** The question of the meaning of politics and Hannah Arendt's answer to it – «The meaning of politics is freedom» – are not obvious nor straightforwardly sound at the present time. The current question is much more radical, more aggressive and more desperate. It is rather a matter of questioning whether politics still make sense, which is a move that places the faculty of judgement at the core of the research on the conditions for the possibility of human action. This study is a reflection about these issues, grounded in Hannah Arendt's thought and opening up an interpretive path for her theory of political judgement.

**Keywords:** Hannah Arendt; Political Philosophy; Political judgment.

Na célebre entrevista que concedeu a Günter Gaus (1964), Hannah Arendt afirma que o mais importante para si é compreender, referindo-se mesmo a uma «necessidade» de compreensão. Arendt definiu esse tipo de compreensão especial que o pensamento político exige, afirmando que só a imaginação torna possível ver as coisas segundo uma perspectiva própria, sem distorções ou preconceitos e que, sem este modo da imaginação que é, na realidade, a própria compreensão, «jamais seríamos capazes de nos situar no mundo. (...) só somos contemporâneos daquilo que a nossa compreensão

---

<sup>1</sup> Este texto apresenta, sob uma forma resumida e introdutória, a comunicação realizada no Colóquio *O Pensamento, Hoje, ainda Tem Efeitos Práticos?* (FCSH, Lisboa, Novembro de 2017). Os temas aí apresentados resultam do trabalho de investigação desenvolvido no âmbito do meu Doutoramento em Filosofia Política, ainda em fase de conclusão, e destinam-se a publicação posterior.

<sup>2</sup> Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

alcança»<sup>3</sup>. Mas como compreender as condições do presente que Arendt caracteriza essencialmente como o tempo do não-lugar da política, o de uma ausência instalada no «deserto» que se alimenta da actual «ausência de mundo, a extinção de tudo aquilo que existe *entre nós*»<sup>4</sup>? O seu presente não é o nosso, é certo. Porém, o seu tempo não se encontra suficientemente distante, nem se apresenta consideravelmente diferente do nosso, a ponto de nos impedir de encontrar a semelhança terrífica que nos leva a partilhar as suas preocupações. Além disso, a pergunta sobre o que é o sentido da política e a resposta arendtiana – «o sentido da política é a liberdade»<sup>5</sup> – não são, actualmente, evidentes nem imediatamente plausíveis. A questão actual é muito mais radical, mais agressiva e mais desperada, traduzindo-se na interrogação sobre se a política ainda terá sentido. Assim, a necessidade de compreensão vem colocar a própria faculdade de julgar no centro do inquérito sobre as condições de possibilidade da acção. Este é o horizonte ético-político do estudo sobre estas duas modalidades que se traduzem numa experiência muito particular da *vita activa*, a experiência da política, indiciando uma relação complementar aparentemente impossível: a do agente, aquele que julga para agir, e a do espectador, aquele que julga para recuperar o sentido do passado.

A política ocupa-se da coexistência e da associação de homens e mulheres diferentes e, por isso, as pessoas organizam-se politicamente «de acordo com certos aspectos comuns essenciais» que descobrem num «absoluto caos de diferenças»<sup>6</sup>. Para Hannah Arendt, a pluralidade humana não é a qualidade do múltiplo e dos muitos, mas sim a expressão de um comum essencial e em aberto, ou seja, trata-se da «paradoxal pluralidade dos seres singulares»<sup>7</sup>. Por conseguinte, a condição humana da política, a pluralidade, é também a condição básica da acção e do discurso e pressupõe igualdade e distinção. Com efeito, é sobre a definição desse comum que a política tem sido pensada ou experienciada, seja esse o elemento da relação que inclui ou exclui, ou que hierarquiza e distribui o poder; ou o critério do interesse, do bem, da classe, das fronteiras, do privado e do público; ou o princípio das leis, das constituições e da soberania; ou ainda o conteúdo de uma identidade nacional, cultural, étnica, de género, etc. Contudo, a fundação de corpos políticos baseados no conceito de família e concebidos à imagem da família, tem nos seus alicerces a ideia de «parentesco» que, como aponta Arendt<sup>8</sup>, tanto permite ligar diferenças individuais extremas como é também o meio pelo qual cada grupo pode, entre outros, ser isolado e comparado. Neste sentido, quando o comum corresponde ao critério do «parentesco», trata-se de uma forma de organização que anula toda a diferenciação original, do mesmo modo que a igualdade essencial dos humanos contida na ideia de «Homem» é também destruída. A «queda» da política nestas duas direcções – a da anulação da diferença e da igualdade – tem origem no modo como os corpos políticos se desenvolvem a partir do conceito de família<sup>9</sup>. Na verdade, segundo a autora, a família e o critério do parentesco permitem desempenhar o papel de Deus, uma vez que a pertença não se refere apenas à activa participação numa pluralidade: é como

<sup>3</sup> C Hannah ARENDT, «Understanding and Politics», in *Essays in Understanding: 1930-1954*, Ed. e Int. de Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2005), p. 323.

<sup>4</sup> *Idem*, «Epilogue», in *The Promise of Politics*, Ed. e Int. de Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2005), p. 201.

<sup>5</sup> *Idem*, «Introduction into Politics», in *The Promise of Politics*, p. 108.

<sup>6</sup> *Idem*, «Introduction into Politics», p. 93.

<sup>7</sup> *Idem*, *The Human Condition*, 2.<sup>a</sup> Ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 1998 [1958]), p. 176.

<sup>8</sup> *Idem*, «Introduction into Politics», p. 94.

<sup>9</sup> Cf. *Idem*, «The Polis and the Household», in *The Human Condition*, pp. 28-37.

se, na vertigem de uma soberba sobre-humana, pudéssemos escapar naturalmente ao princípio da diferenciação e, também nós, pudéssemos «criar o homem à nossa semelhança»<sup>10</sup>. O que está aqui em questão é a crítica de uma concepção da política que se esgota na experiência do «pertencer» – o que é, tantas vezes, a condição paradoxal do privilégio e da exclusão – e também num processo de constituição de comunidades baseado na produção de diferença e semelhança, porém, sempre num movimento abrangente de homogeneização. Por outro lado, lembra Hannah Arendt, o universal «Homem», tal como a filosofia e a teologia o conhecem, realiza-se na política «apenas nos direitos iguais que aqueles que são extremamente diferentes garantem entre si»<sup>11</sup>, ou seja, não nascemos iguais, tornamo-nos iguais<sup>12</sup>. Que comum pode, então, ser desejado e encontrado entre nós, seres singulares, de tal modo que esse laço não implique a perversão da política, nem proscreva a própria qualidade essencial da pluralidade humana?

---

<sup>10</sup> *Idem*, «Introduction into Politics», p. 94. Note-se ainda o modo como Hannah Arendt estabelece uma ligação entre os conceitos de família, sociedade e Estado-Nação, partindo não só de uma crítica da moderna transformação da ciência política em «economia social» [«Volkswirtschaft»] ou «economia nacional», mas também de uma implícita denúncia da perversidade do uso político do critério de «parentesco», cujo caminho totalitário segue no sentido da descrita soberba e encarna no sintagma «sangue e solo» dos nacionalismos contemporâneos: «(...) o colectivo composto por famílias organizadas economicamente no fac-símile de uma única família sobre-humana é o que chamamos "sociedade", e a sua forma de organização política chama-se "nação"», in *Idem*, *The Human Condition*, pp. 28-29.

<sup>11</sup> *Idem*, «Introduction into Politics», p. 94.

<sup>12</sup> Cf. *Idem*, «The Perplexities of the Rights of Man», in *The Origins of Totalitarianism*, 3.<sup>a</sup> Ed. (New York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 1973), p. 301.



# É POSSÍVEL CONCEBER UM FUTURO PÓS-NEOLIBERAL?

POR

Vítor Oliveira Jorge<sup>1</sup>

*"(...) o meu objectivo (...) não é procurar marcar pontos narcísicos contra os outros, mas o que me importa (...) é a própria Coisa, a saber, as (im)possibilidades de um pensamento e de uma prática política radical hoje."*

Slavoj Žižek<sup>2</sup>

*"A exposição é o lugar da política. Se não existe, talvez, política animal, é unicamente porque os animais, que sem cessar vivem no aberto, não procuram apropriar-se da sua [deles] exposição e permanecem simplesmente nela sem disso cuidar. É por isso que não se interessam pelos espelhos, pela imagem enquanto imagem. O homem, pelo contrário, querendo reconhecer-se – apropriar a sua própria aparência –, separa as imagens das coisas, dá-lhes um nome. Assim, transforma o aberto num mundo, no campo de uma luta política sem quartel. Esta luta, cujo objecto é a verdade, designa-se História."*

Giorgio Agamben<sup>3</sup>

**Resumo:** Como é bem sabido, nos anos 30 do século XX, o pensamento capitalista começou a desenvolver novas possibilidades de resolver as "crises" intrínsecas ao seu sistema. Uma dessas possibilidades foi a neoliberal, hoje dominante. Trata-se de uma forma inédita de concentração do capital, cuja modalidade mais recente impôs a "austeridade" e a ideologia culpabilizante da "dívida" a partir de entidades superiores aos estados, para, basicamente, extorquir às populações os seus rendimentos, concentrando os benefícios numa minoria. Como imaginar uma solução para tão sistémico e globalizado problema? Não existe "uma" solução; essa inexistência é precisamente uma das características deste fenómeno: o fechamento do horizonte das alternativas. A "democracia" é hoje, onde é praticada, e basicamente, um modelo de gestão corrente, sobrevoado a um nível global por uma ideologia que é anti-comunitária. Mas existe ainda a possibilidade de pensar, de dialogar, e de criar momentos e ocasiões de contra-hegemonia, tentando recuperar a ideia do que seria uma sociedade voltada para o bem comum, em vez do lucro individual.

**Palavras-chave:** neoliberalismo; pós-neoliberalismo; pensamento crítico.

---

<sup>1</sup> Instituto de História Contemporânea, FCSH-UNL. [vitor.oliveirajorge@gmail.com](mailto:vitor.oliveirajorge@gmail.com)

<sup>2</sup> In Judith Butler *et al.* (2017), p. 121.

<sup>3</sup> In Agamben (2002), p. 105.

**Abstract:** As it is well known, in the 1930s capitalist thought began to develop new possibilities for resolving the "crises" intrinsic to its system. One of these possibilities was the neoliberal, now dominant. This is an unprecedented form of concentration of capital, whose most recent modality has imposed "austerity", and the ideology of guilty "debt", from entities superior to the states, in order to basically extort the income of the populations, concentrating the benefits in a minority. How to imagine a solution to such a systemic and globalized problem? There is no "one" solution; this inexistence is precisely one of the characteristics of this phenomenon: the closure of the horizon of alternatives. "Democracy" is today, where it is practiced, basically a model of current management, overlaid on a global level by an ideology that is anti-communitarian. But there is still the possibility of thinking, of dialogue, and of creating moments and occasions of counter-hegemony, trying to recover the idea of what would be a society focused on the common good, instead of individual profit.

Keywords: neoliberalism; post-neoliberalism; critical thought.

## 0. INTRODUÇÃO

O tema deste colóquio, extremamente amplo, pois envolve toda a filosofia política, poderia desdobrar-se numa série infinita de outras reuniões temáticas, e o apertado limite do texto não me permitirá abordar senão alguns tópicos, de modo muito parcial.

No seu livrinho "La Guerre Civile. Pour Une Théorie Politique de la Stasis", Agamben formula, numa primeira parte, uma teoria da guerra civil, quer na Grécia clássica, de onde parte, quer – como sempre na sua obra – enquanto matriz de algo de muito mais atual e próprio da nossa cultura ocidental. Crucial é entender que, com o capitalismo globalizado e sua outra face, o terrorismo igualmente global, a "guerra civil" se tornou mundial. De tal modo que o autor se pergunta, numa advertência inicial (p. 9), se o sentido dos dois ensaios reunidos no livro se mantém nesse novo contexto.<sup>4</sup> A questão do primeiro ensaio do livro consiste em saber quais as relações entre a *zoe* [vida nua, reduzida por assim dizer ao seu metabolismo básico] e o *oikos* [a casa, o lar, o doméstico], por um lado, e por outro a *polis* e a *bios* [vida qualificada, política] [cf. op. cit., p. 20]. Qual o papel da *stasis* [guerra civil, guerra intestina] ao nível da cidade e do lar, e qual a relação de tudo isso com a política, com a vida da *polis*? Eis a questão que se torna difícil de resumir aqui em todo o seu articulado, mas o que importa sublinhar é que, para Agamben, a possibilidade da *stasis* não reside nem no seio da família, no *oikos*, nem no da cidade, na *polis*, mas mais propriamente entre os dois, numa tensão em que ora o *oikos* se politiza, ora a *polis* se "economiza" (cf. ib., p. 23)<sup>5</sup>. Assim, explica o autor, a guerra civil é um limiar, o qual (ib.) "*(...) funciona como um limiar de politização ou de despolitização, através do qual a casa se excede em cidade [se politiza em cidadania] e a cidade se despolitiza em família.*" [em solidariedade familiar, como noutro ponto do texto se precisa]. E, mais adiante (ib., p. 29), o autor formula a ideia assim: "O que está em jogo entre *oikos* e *polis* é a constituição de um limiar

---

<sup>4</sup> Parece que tal advertência é da natureza de uma quase ironia, porque de outro modo o autor não teria publicado os textos, pelo menos sob o mesmo livro, com teses, segundo ele mesmo, "(...) que identificam na guerra civil o limiar da politização fundamental do Ocidente e na "ademia", quer dizer, na ausência de um povo, o elemento constitutivo do Estado moderno (...)".

<sup>5</sup> Como é bem sabido, economia deriva de *oikonomia*, o "governo" ou gestão da casa.

de indiferença, em que a política e a impolítica, o fora e o dentro coincidem. Devemos pois conceber a política como um campo de forças cujos extremos são o *oikos* e a *polis*: entre eles, a guerra civil marca o limiar pelo qual o impolítico se politiza e o político se “economiza”. Quer dizer, a *stasis* funciona como um operador fundamental nos equilíbrios e desequilíbrios da cidade, resumindo-se a política a esse campo de tensões entre a politização e a despolitização, a família e a cidade. Longe de serem dois polos separados, família e cidade existem nessa relação tensional, uma atuando sobre a outra pela intermediação da *stasis*, conforme as situações: despolitização da cidade tornada de certo modo casa, ou, inversamente, politização da casa em função da cidade. Esta estrutura da Grécia clássica perdura – é a tese de Agamben – nos dias de hoje. E por isso ele pode escrever (op. cit., p. 30): “(...) é provável que enquanto as palavras família e cidade, privado e público, economia e política tiverem sentido, por flutuante que ele seja, a guerra civil não possa ser afastada da cena política do Ocidente.” A questão é que estamos actualmente perante uma realidade globalizada, dominada pela economia, quer seja ao nível da “casa Europa”, quer ao da “casa mundo”. E, nesse quadro, a guerra civil, diz-nos o autor, assume a nova forma de terrorismo, e já se não situa no limiar tradicional, mas antes aparece sob a forma do terror, da “guerra civil mundial” (cf. op. cit., p. 30), que corresponde evidentemente ao capitalismo generalizado, sendo ambos as duas faces da mesma moeda, acrescentaria eu, dois nomes do terror: a opressão exercida sobre os sem-nada (ou sobre os que, ressentidos, como tal se imaginam...) e a revolta enlouquecida e imprevisível, suicida, destes últimos, contra os poucos com-tudo. O que arrasta, como todo o terrorismo (em ambas as faces) milhões de seres humanos para a morte. Guerra civil mundial sem fim à vista, pois. Perante isto, uma das características óbvias do momento da história que atravessamos<sup>6</sup> consiste na prática impossibilidade de conceber um futuro credível para uma alternativa à política e, em geral, à ideologia global e globalizada que com ela faz corpo. Apesar das inúmeras tentativas de múltiplos autores, e atores sociais, nesse sentido, não existe um “modelo” de comunidade, e consequentemente uma estratégia e uma tática, uma praxis consequente, que vá no sentido da concretização desse utópico objetivo, nem muito menos se vê qual a base social de apoio que poderia ter uma alternativa realmente progressista e global (no sentido de uma reversão radical do existente, se é que tal utopia tem ainda sentido) ao estado de coisas atual. Estas afirmações implicam certos conceitos e pressupostos que seria crucial debater e esclarecer: povo, democracia, neoliberalismo, e a ideia da necessidade urgente (e todavia difícil de imaginar) dessa alteração estrutural do modelo de sociedade e de ideologia em que estamos imersos. A qual exige, penso, a refundação do materialismo dialéctico. Assim, a minha proposta é a de que essa é a única maneira da humanidade se tentar salvar, apesar da óbvia dificuldade em concretizarmos um novo materialismo, uma nova visão da dialética, como alavancas da emancipação humana, e nos termos que os nossos oponentes, em contra-ataque, imediatamente formulam: “como é que vocês fazem isso na prática?”...<sup>7</sup> Seja como for, para múltiplos autores e para mim também, não

<sup>6</sup> A fase neoliberal do capitalismo, a qual começou a implementar-se nas últimas três décadas do século passado.

<sup>7</sup> Convém prevenir que qualquer das afirmações que faço e farei, pretendendo ter rigor, e expor-se ao debate, não visam apresentar-se com a máscara “científica” com que frequentemente se pretende impor certas realidades e conceitos como indiscutíveis. Toda a produção humana é histórica, discutível, contingente, mas evidentemente não casual, dependendo de opções políticas e de pressupostos ideológicos que é importante esclarecer, tanto mais que normalmente o que procura mostrar-se como evidente por si (objetivo, factual, racional, etc.) não passa do produto de uma retórica ideológica de tentativa de esmagamento

há dúvida de que, se o neoliberalismo continuar a sua trajetória, começada a pensar entre as duas guerras mundiais, e posta em prática, como aludi, a partir dos anos 70/80 do século passado, caminhamos para o desastre ecológico e humanitário total, senão mesmo para a guerra final. Ou seja, encontramos-nos num momento em que a palavra “apocalipse” tem mesmo sentido real, prático se quisermos. Mas, e paradoxalmente, não vemos facilmente, como todos sabemos e já sugeri, neste momento, qualquer alternativa global credível para combater este problema, que é de toda a humanidade. De modo que nos encontramos num beco sem saída.<sup>8</sup> Aqui é oportuno citar Slavoj Žižek, logo no início do seu pertinente livro “A Coragem do Desespero” (p. 14), quando afirma: “A verdadeira coragem não é imaginarmos uma alternativa, mas aceitarmos as consequências do facto de não haver qualquer alternativa claramente discernível: o sonho de uma alternativa é um sintoma de cobardia teórica, funcionando como um fetiche que nos impede de pensarmos até ao fim o beco sem saída da nossa situação.” De facto, as opções, eminentemente históricas, tanto quanto político-filosóficas, em cima da mesa, são muito simples de enunciar, tão transparente e extremada, radical, se tornou a situação, hoje, e concomitantemente a compreensão crítica do presente em que estamos embutidos, a percepção nítida de dois futuros alternativos que se nos antolham e que precisamos de re-conceptualizar. 1 – O prosseguimento do neoliberalismo e do pós-modernismo, como sua ideologia cultural (no sentido amplo de cultural); 2 – Em alternativa, o esforço (im)possível, paradoxal, de imaginar e de recomençar a construir algo totalmente diferente, e que passa pela aceitação da realidade (mais nítida do que nunca, embora com novas feições) de formas sofisticadas da “luta de classes”, com a “coragem do desespero” que é todo o autêntico pensamento (expressão que Žižek – op. cit., ib. – vai buscar a Agamben), perante a proximidade da catástrofe. A radicalização da revolução capitalista (no sentido da superação da social-democracia e dos benefícios repartidos do Estado social) e a tentativa da sua reversão, qualquer que ela seja, trará sempre, para além de um mero antagonismo, inevitável violência; mas violência (de diversos tipos, com maior ou menor visibilidade) é a situação que está já instalada, todos os dias, mesmo (e até talvez sobretudo) na aparente “normalidade” do nosso quotidiano, como todos, mais ou menos, sabemos, ou intuimos. Trata-se de um ataque sem precedentes à humanidade no seu conjunto, em seus direitos e dignidade, em benefício de uma escassa minoria. Porém, uma situação de impasse implica, não a ação precipitada e desconcertada, mas antes de tudo parar para pensar; e, para podermos pensar claramente, comecemos então por enunciar brevemente alguns tópicos a partir dos quais o pensamento se pode estruturar em argumento fiável, digno de atenção e discussão. Referir-me-ei aqui, parcial e sucintamente, apenas a três desses tópicos: 1. povo; 2. democracia; 3. neoliberalismo.

---

apriorístico do contraditório, ou seja, de hegemonização. É claro que o pensamento – mesmo o científico mais abstracto ou o filosófico mais depurado – é uma forma de política por outros meios. Portanto, insere-se num “campo de disputa”, por assim dizer, sendo que o atual verdadeiro “campo de disputa” decorre da tentativa de vislumbrar o que poderá ser uma solução para os problemas aparentemente insolúveis da situação em que nos encontramos: tragédia ecológica, tragédia social dos refugiados e excluídos, tragédia das economias de guerra e reemergência de populismos, totalitarismos, e imperialismos, tragédia cultural da transformação do espírito em mercadoria, etc., etc.

<sup>8</sup> Atrevo-me mesmo a dizer que quem não pense ou sinta isso mesmo, quem não subjetive, por qualquer processo de ignorância ou denegação, que estamos num beco sem saída, é ingénuo(a), e mesmo que provido(a) das “melhores intenções” é objetivamente colaborante com a trajetória perigosa, ia a dizer suicidária, que está em curso. Infelizmente, a maior parte das pessoas, pelo menos nas nossas sociedades mais “confortáveis”, parecem presas por este desejo de denegação.

## 1. POVO<sup>9</sup>

No livro “Moyens Sans Fins. Notes sur la Politique”, Agamben inclui um texto curto, mas, como todos os restantes, iluminado, que intitula “O que é um povo?” (pp. 39-46). Tal como acontece com o conceito de democracia, o autor mostra-nos aí algo que tem sido abordado por muitos: o carácter ambíguo, duplo, da semântica da palavra, pois que ela designa, simultaneamente, o conjunto da população que, pelo menos a partir da época moderna, é teoricamente o sujeito da política, e, ao mesmo tempo, uma parte dessa totalidade, constituída pela fração mais pobre e menos escolarizada, em muitos aspectos mesmo excluída, da mesma: esse povo que às vezes é designado algo pejorativamente por “povinho”, povo miúdo, etc. Povo é assim, escreve, não uma entidade unificada, mas “(...) uma oscilação dialética entre dois polos opostos (...)”. (p. 41); e essa divisão reflete afinal a realidade dupla das categorias que atravessa o corpo biopolítico: vida nua (*zoe*, vida reduzida à subsistência) dos mais descategorizados e excluídos, e *bios*, vida dos incluídos na condução dos destinos da *polis*. Povo com minúscula, incluído através de uma exclusão, Povo com maiúscula – eis o paradoxo do conceito. Esta cisão, ou “guerra civil” potencial, que tem sempre existido na civilização ocidental de diferentes modos, é afinal aquilo que, como Agamben lembra – como se fora preciso – Marx teorizou sob a expressão “luta de classes”. Toda a força dessa visão residia na ideia de redenção futura, em que finalmente, através de um processo revolucionário, os dois “povos” que constituem o povo haveriam de coincidir por forma a tal palavra/realidade (como aliás a da existência do Estado, elemento opressor) se diluir numa inexistência, num sem-sentido (cf. op. cit., p. 42). Este projeto de uma realidade popular não fracturada, explica-nos depois Agamben, está também presente no biopoder moderno, ao exercer-se sobre uma população de forma (teoricamente) homogénea, através da satisfação de “direitos fundamentais” (que as próprias pessoas reclamam, é claro). E encontrou o seu clímax no ideário extremo nazi, que identificava como “povo” intruso, não incluído, biopoliticamente “contaminante”, a figura idealizada do judeu, cujo extermínio, através da “solução final”, seria um serviço prestado a todos os verdadeiros europeus: extirpar o corpo estranho que mantinha o carácter dividido, cindido, da população. Depois, foi a solução social-democrata que se lhe seguiu, e que, de modo bem diferente, por certo, igualmente procurou, através da ideia de desenvolvimento, uma certa unificação das massas (hoje todas subsumidas pela ideia de consumidores), não só europeias, como dos países eufemisticamente designados “em vias de desenvolvimento”. A ideia de desenvolvimento é, pois, mais uma fórmula – explica-nos Agamben – para colmatar a brecha entre Povo e povo(s). É claro que só uma política que de facto acabasse com tal brecha biopolítica poderia, finalmente, criar a realidade de um povo único soberano. Mais recentemente, na segunda parte do livro “La Guerre Civile. Pour une Théorie Politique de la Stasis”, intitulada “Léviathan et Béhémot” (pp. 33-72), Agamben aborda a bem conhecida obra de Hobbes, “Leviatã” (1651), como é sabido uma das bases da filosofia política moderna. Aí traz à colação novamente este conceito particularmente ambíguo e/ou polissémico, fundamental na tradição política ocidental, como refere (pp. 54-55), que é o de “povo”. Resumo as ideias fundamentais que aqui nos importam. Hobbes distingue (noutra obra) “povo” de “multidão”. O papel destes dois elementos varia

---

<sup>9</sup> Povo, plebe, população, turba, multidão, população, populismo, etc. – eis uma (muito incompleta) lista de tópicos, mutuamente conectados, para um outro (longo) debate.

conforme se trate de uma monarquia, de uma democracia, ou de uma aristocracia. Na monarquia os súbditos são a multidão, e o rei, na medida em que incorpora a vontade geral, "(...) é constituído (...) pelos corpos dos súbditos" (op. cit., p. 49) e portanto é ele próprio o povo; neste sentido, o povo-rei distingue-se da multidão que, desunida, pré-existe àquele (ao rei). Se há um interregno do poder real, a multidão, que continua a existir, dissolve-se após uma nova designação real. O povo é assim uma realidade soberana um pouco estranha, porque, como multidão, ou existe enquanto multidão desunida ou como multidão dissolvida; e, esta última realidade, a multidão dissolvida, é a que permanece e a que é susceptível de dar lugar a uma guerra civil. Quanto ao povo, ele transfere<sup>10</sup> o poder soberano, e nesse mesmo momento dissolve-se, desaparece, o que significa que a sua existência é efêmera. Quando, na monarquia, a sequência: multidão desunida – povo-rei – multidão dissolvida, se quebra, "(...) a tentativa de regressar ao estado inicial corresponde à guerra civil." (ib., p. 51). Portanto, se a multidão, apesar de existir sempre, não tem verdadeiro significado político, e não é representável (apenas, "ela é o elemento impolítico sobre cuja exclusão se funda a cidade" – ib., p. 52), o povo, esse, também desaparece subsumido pelo soberano, pelo rei. Vimos já no texto anterior de Agamben como o povo é uma realidade bífida, contraditória. E aqui o autor volta ao mesmo tema, precisando essa tradição ocidental, que se cristaliza particularmente, pela primeira vez, na obra de Hobbes. "O conceito de "povo" contém pois – escreve o autor (ib., p. 55) – uma cisão interna, que, dividindo-o sempre em povo e multidão, demos e plethos, população e povo, "povo graúdo" e "povo miúdo", impede que ele possa estar integralmente presente como um todo." E o filósofo italiano resume: "*O povo é portanto o absolutamente presente que, enquanto tal, não pode jamais estar presente e consequentemente só pode ser representado*". Se, a partir do termo grego que designa o povo, demos, nós chamamos ademia à ausência de povo, então o estado hobbesiano, como qualquer Estado, vive em condição de ademia perpétua." (ib., p. 56). Há pois um "povo" enquanto conjunto de pessoas que apenas está ligado pelo mesmo lugar que habita (multidão), e, por outro lado, um "povo", quer visto como pessoa só, quer como assembleia, dotado de alguma "personalidade jurídica", quer dizer, integrado no corpo do rei ou do Estado (id., ib.). E Agamben faz notar que já está aqui em embrião a distinção foucaultiana entre povo e população, típica da sua concepção de sistema biopolítico moderno.<sup>11</sup>

## 2. DEMOCRACIA

Se se pudesse hoje reformular o próprio título/tema deste colóquio, provavelmente não teria proposto, do modo como o fiz, o uso da palavra/conceito de "democracia". Pelo menos tê-lo-ia usado cheio de aspas. Tal é a profunda ambiguidade constitutiva dessa noção, todavia invocada como um bem a cada momento, nos discursos correntes, face aos totalitarismos, aos populismos, etc., etc. Entre

<sup>10</sup> Aliás, em qualquer das três formas de governo, sendo que na democracia e na aristocracia isso se realiza em favor da assembleia.

<sup>11</sup> Como é sabido, Foucault tratará sobretudo de "população" (tema que não poderei abordar aqui), pouco usando na sua obra o ambíguo conceito de povo. Seria muito interessante desenvolver também o que se entende por "populismo", etc., mas o espaço não chega.

muitos, um livro bastante esclarecedor sobre este assunto, publicado em 2009, intitula-se “Démocratie, dans Quel État?”, e nele colaboram várias figuras importantes, como Agamben, Badiou, Žižek, e outros. E o editor, tanto no início, como na contra-capla do livro, afirma que apesar de tudo a palavra “democracia” não deve ser “abandonada ao inimigo” (pressuponho que seja o inimigo da “esquerda plural” cujas posições diversas o livro expressa) “porque ela continua a servir de pivot em torno do qual circulam, desde Platão, as controvérsias mais essenciais sobre a política.” Agamben mostra logo, na sua contribuição de abertura desse livro (pp. 9-13), que a democracia é “anfíbolica”, isto é, refere-se ora a uma constituição do corpo político (questão, como ele diz, de direito público, ou de legitimação do poder), ora a uma técnica de governo, um problema, também como explicita, de prática administrativa, ou seja, de gestão corrente. E acrescenta que essa dualidade elide um terceiro elemento, todavia fundamental, o poder supremo, ou soberano, que os gregos designavam *kyrion*. De modo que como a soberania popular tem sido progressivamente esvaziada de conteúdo (primeiro aspecto referido), então é o segundo aspecto (gestão, predominância do poder executivo) que domina. O centro deste sistema está vazio, não há a articulação do antigo *kyrion* entre os dois aspectos, porque é esse vazio que abre o campo da política, a qual é sempre a disputa sobre o ingovernável. E acrescenta que num livro seu (“O Reino e a Glória”, ed. fr., 2008) mostrou como a máquina da governamentação é dupla, cindida, e como ela substituiu, aliás na esteira de uma longa tradição ocidental, que vem da teologia, a questão da soberania pelo governo, a presença de Deus pela do anjo, o rei pelo ministro, a lei pela polícia. Logo a seguir, no mesmo livro, Badiou (ib., pp. 15-25), num texto fabuloso e hilariante, propõe-se destituir o “emblema democrático”, esse “axioma”, como diz, sob o qual se reveem as mais distintas posições. E depois de mostrar como já Platão se preocupava com essas questões, acaba, a rematar, por se reportar ao sentido originário da palavra “democracia”. E escreve que esse sentido diz respeito (...) à existência dos povos, concebida como poder sobre si próprios. A política imanente ao povo, como processo aberto de depauperamento do Estado. Vê-se então claramente que não temos a chance de continuar a ser verdadeiros democratas, e portanto pessoas homogêneas em relação à vida histórica dos povos, senão tornando-nos de novo comunistas, segundo formas que hoje lentamente se inventam.” (ib, p. 25). A fechar o livro, organizado por ordem alfabética dos autores dos capítulos, o texto de Žižek glosa como é seu hábito alguns dos seus tópicos preferidos<sup>12</sup> de uma forma extremamente penetrante. Um aspecto muito importante do seu pensamento é o acentuar do carácter superegóico obsceno do poder, nomeadamente do poder político<sup>13</sup>. E escreve (op. cit., p. 143): “Este excesso obsceno é um elemento constitutivo necessário à noção de soberania. A assimetria é assim estrutural, por outras palavras, a lei não pode manter a sua autoridade sem que os sujeitos nela ouçam o eco da auto-asserção obscena incondicional. E a “violência divina” do povo [conceito benjaminiano] é correlativa deste excesso de poder. Ela é a sua contrapartida, toda ela dirigida contra ele para o minar.” Este é aliás um tema também caro a Badiou. Na obra “Le Plus Sublime des Hystériques. Hegel avec Lacan”, Žižek promete, no início, abordar “o carácter profundamente paradoxal da democracia” (p. 18).

<sup>12</sup> Articulando-os num discurso que nos obriga a saltar de tema em tema e dificultando a almejada síntese que, academicamente, nos habituámos a querer extrair dos argumentos, mas sempre reportando tais tópicos teóricos à realidade política, social e cultural contemporânea.

<sup>13</sup> O poder tende sempre para um excesso de gozo – *plus-de-jouir* –, no sentido de Lacan – que por sua vez se inspirou como se sabe no conceito de mais valia – *plus-value* – de Marx.

E, de facto, numa rubrica intitulada "O Povo não Existe" (p. 358 e segs.), integrada em toda a secção do trabalho dedicada a definir o totalitarismo, e inspirando-se em Claude Lefort, Žižek discute o bem conhecido paradoxo da "invenção democrática". Ou seja, são os sujeitos do poder (no duplo sentido, bem sabido, de sujeitos e de assujeitados) que, ao mesmo tempo, detêm em última análise o mesmo poder soberano: o poder não vem de fora nem muito menos de cima, é co-extensivo à própria comunidade dos indivíduos. Este paradoxo mostra o carácter vazio do lugar do poder: o trono não pertence por natureza a ninguém, quem se senta nele representa um Soberano que não existe. Pois o povo (como vimos já) de facto não existe, é, como escreve Žižek, "uma entidade puramente negativa: àquele que reina, ele lembra que está apenas a ocupar o lugar vazio do soberano impossível." No momento das eleições das democracias formais burguesas, dá-se uma ficção que, com todas as suas "impurezas" e "manipulações" (sem as quais, afirma o autor apoiando-se em Hegel, a própria Universalidade do ato resultaria no seu contrário), apesar de tudo significa um risco, uma suspensão das hierarquias: cada eleitor, cada indivíduo atomizado participa nessa ficção da decisão pelo voto.<sup>14</sup>

O auto-governo para que tenderia ideal e utopicamente qualquer democracia sem dominação (implicando em última análise a dissolução do Estado) é evidentemente um mito. Como escreve Catherine Colliot-Thélène, e aliás qualquer um sabe, "(...) a estrutura dissimétrica do poder é constitutiva daquilo que designamos como política (...)" (pp. 11-12).<sup>15</sup>

### 3. NEOLIBERALISMO

Como é bem sabido, nos anos 30 do século XX, o pensamento capitalista começou a desenvolver novas possibilidades de resolver as "crises" intrínsecas ao seu sistema. Uma dessas possibilidades foi a neoliberal, hoje dominante, e que se viria a consolidar no Colóquio Walter Lippmann, de Paris, em 1938, organizado por Louis Rougier, colaborador do governo de Vichy. Conhecidos ideólogos desta "solução" (alternativa tanto em relação aos ensaios nazi-fascistas, como às democracias formais típicas do mundo burguês – "Estado social" –, nomeadamente no pós-guerra) foram o alemão Rustov, o austríaco Hayek, etc., juntando-se também a todo este "ovo da serpente" a criação em 1947 da "The Mont Pelerin Society", à qual se ligou, por exemplo, o filósofo Karl Popper. Era todo um programa anti-keynesiano, anti-soviético, anti-progressismo terceiro-mundista. Basicamente tratava-se de fazer face, radicalmente, a qualquer veleidade de socialismo (ou seja, de "democracia" no seu sentido eventualmente mais amplo). Nesta corrente tornou-se dominante, a partir dos anos 60, a chamada Escola de Chicago, com a figura "carismática" de Milton Friedman à sua frente. É este programa ideológico

---

<sup>14</sup> Ao contrário, nos países do "socialismo real", as eleições eram resolvidas de antemão, não havia surpresa, ou "irrupção do real", como escreve o autor (ib., p. 364): eram plebiscitos. Aqui creio que seria necessário acrescentar, evidentemente, que nas sociedades burguesas, demoliberais, o eleitor participa, sempre, num jogo que sabe de antemão não ser, de modo algum, igualitário, antes viciado: nem cada força concorrente ao lugar vazio tem as mesmas potencialidades de o ocupar, nem cada cidadão individual tem capacidades análogas de juízo para poder avaliar qual a justeza de voto do ponto de vista dos seus interesses de classe. Trata-se portanto de uma encenação. Mas toda a legitimação foi, sempre, uma forma de encenação, porque todo o poder é uma encenação, com o lado obscuro que acarreta.

<sup>15</sup> Sobre o livro v. o comentário de Norbert Lenoir, 2012.



que vai sustentar toda a teoria e prática do neoliberalismo, desde Thatcher, Reagan, terceira via do Labour com Blair, etc., num ataque muito violento aos direitos laborais e sindicais, e, por extensão, na erosão da própria classe média, ataque esse consubstanciado ultimamente nas políticas europeias dominadas pela financeirização, e impostas aos países do Sul do continente, como Portugal. Trata-se de uma forma inédita de concentração do capital, em que a "austeridade" e a ideologia culpabilizante da "dívida" são criadas e impostas por entidades não eleitas superiores aos Estados, para, basicamente, extorquir às populações o seu rendimento concentrando os benefícios numa minoria. Aspectos mais moderados deste programa, ou até as suas próprias oscilações (é bem conhecido o carácter adaptativo e dinâmico do capitalismo) não chegam para esconder aos olhos de cada vez maior número de pessoas que o sistema neoliberal não é um sistema "amigo" delas, da sua qualidade de vida; é antes um sistema tóxico, produtor de crises e de catástrofes, as quais são inevitáveis. Como imaginar – para voltar à pergunta básica – uma solução para tão sistémico e globalizado problema? Não existe tal solução: essa inexistência é precisamente uma das suas características: o fechamento do horizonte das alternativas. Apesar disso, a obscenidade do sistema, corporizada nas "maneiras" de proceder (e temíveis consequências) de muitos líderes, é patente; também existe ainda, para algumas pessoas que dispõem de tempo, factor crucial nestes pontos críticos, a possibilidade de pensar. Essas pessoas têm hoje uma responsabilidade acrescida; encontrando-me entre elas, assumo-a inteiramente. Sim, perder o medo de pensar, serena mas radicalmente, para fazer face, e aproveitar brechas, antes de tudo ao nível da consciência alienada dos cidadãos, em que se apoia um sistema totalitário de cariz novo, porque radicalmente doentio e anti-humano, dispondo de sistemas inéditos de entretenimento e adormecimento dos afectos colectivos, e que pode conduzir à catástrofe global. Nunca foi tão importante como hoje pensar, abrir os olhos, fazer ver.<sup>16</sup> O neoliberalismo cria a fragmentação dos indivíduos, pois que um dos seus inimigos é a noção de comunidade. O neoliberalismo é a outra face de todos os extremismos, incluindo o terrorismo urbano, que pode explodir em qualquer lado e em qualquer lugar. Ninguém está seguro neste mundo agressivo, extremamente maquínico. Alguns invocam o "humanismo", ou o regresso a uma política mais distributiva, não vendo que isso é hoje em dia, a prazo, praticamente impossível, que essas visões da realidade foram ultrapassadas pelo pensamento e prática capitalistas globalizadas, que a própria religião não passa de uma organização piedosa, mas que nada pode fazer de estrutural pelas pessoas, a não ser dar-lhes um conforto moral temporário que vai permitindo, nas suas costas, a progressão do cilindro compressor... e assim, perversamente, dizendo coisas importantes, vai em larga medida sendo cúmplice, na prática, de uma situação opressora e injusta. Este o imperativo ético do presente. Acordar, fazer o esforço de pensar. Escolher muito bem as fontes de informação e tentar atuar. Não se trata de enfrentar uma realidade global com as mesmas armas que ela tem, e são poderosíssimas, tanto as visíveis como as invisíveis. Trata-se de criar comunidade. Porque a maior parte das pessoas são generosas quando chamadas pelas circunstâncias que pedem solidariedade. Mas são atitudes pontuais, que mascaram o seu conformismo. Em pano de fundo persiste a ideia de "cada um por si", que tanto leva alguns à glória, muitas vezes súbita e fácil, como a maioria à progressiva deterioração da vida e mesmo da dignidade humana. Trata-se de tentar fazer perceber que é preciso

---

<sup>16</sup> Pois a insatisfação de muitos, sem objetivo nem ocupação, leva-os precisamente ao desespero perigosíssimo do despeito, da depressão, do suicídio, da agressividade, do terrorismo, do radicalismo das ações criminosas, que são hoje uma fonte de inquietação permanente, de mal-estar, desconforto, insegurança, corrupção, suspeita mútua, etc.

uma sociedade não voltada para o lucro, para a posse, para o êxito individuais, mas tudo ao contrário, uma sociedade que se mova pelos valores da cultura, da educação, da partilha, da hospitalidade, da felicidade, do bem-estar, o que não passa pela posse de bens, mas pela posse de uma consciência tranquila e generosa. Utopia? Sim. Mas uma utopia motivadora de um possível mundo salvador, ou talvez menos criminoso, mais saudável, *versus* uma outra utopia, em que estamos imersos, e que nos conduz à desgraça.

## 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente texto deve ver-se apenas como uma simples etapa de um percurso, percurso esse de busca “filosófico-política”<sup>17</sup> materialista dialéctica. Por materialista entende-se uma visão do mundo desprovida de transcendência (crença num qualquer grande Outro, inexistente), e por dialéctica entende-se uma visão da historicidade que só pode ser explicada por uma tensão de contrários, não no sentido de uma teleologia, mas aberta à contingência radical, a qual, retrospectivamente, aparece como necessidade. Isto dito em termos evidentemente muito simples e esquemáticos. Assim, a formação sócio-económico-ideológica que designamos capitalismo, agora na sua fase neoliberal, destina-se, como qualquer outra, a desaparecer, de forma contingente, contingência essa que, após se consumir, há de aparecer retrospectivamente como necessária. Se aquele mundo que hoje conhecemos e em que estamos insertos levar muito tempo a ser superado, creio, é a própria sobrevivência da humanidade e do planeta que estão em risco, risco esse iminente. Daí, mais que nunca, uma atitude conduzida por imperativo ético, no pensamento, e na atenção crítica deste, ao que acontece, e sua presença responsável, na medida do possível, nos inúmeros “teatros” em que o sistema a todo o momento apresenta fissuras e disfunções. Se por democracia eventualmente se entendesse o processo radical, utópico, que levaria à criação de uma vida no planeta que fosse capaz de criar condições de “liberdade, igualdade e fraternidade” para o comum das pessoas (portanto, tendencialmente, todas as pessoas), sim, essa ideia teria sentido, mas não terá nada a ver com as suas acepções atuais ou passadas, como vimos. Se o pensamento puder diluir-se e partilhar-se, não como uma mercadoria, mas tendencialmente como um “factor superior de hominização”, básico para a felicidade dos seres (realização do humano na sua integralidade e universalidade concreta), então sim, o pensamento será, finalmente, património colectivo. É por esta utopia, imanente, materialista, desprovida de quaisquer tutelas situadas num plano superior ao humano comum (tutelas que são projecções imaginárias de uma proteção/autoridade paternal ou outra), é por este sentido da historicidade humana que, creio, vale a pena continuar a pensar e a “lutar”, tanto ao nível individual como colectivo. Claro que tal horizonte, que tudo concorre para não nos deixar ver, nem sequer conceber, existe, tem de existir, em nome da nossa salvação neste mundo.

---

<sup>17</sup> Entre aspas, porque não foi tal o campo de pesquisa prosseguido por mim, e que me levou, ao longo da sua vida, de um cristianismo ingénuo da infância-adolescência, a um marxismo-leninismo pouco aprofundado da juventude, a um certo relativismo pós-moderno desconstrucionista numa fase já mais madura, e finalmente à compreensão do carácter conservador (isto é, criando impasse e como tal paralisia) de qualquer teoria que não seja afirmativamente materialista, por um lado, e dialéctica, por outro.

E a própria afirmação da sua existência é o mais importante ato – de pensamento e de ação – no momento presente. Tal não é uma “solução”, nem uma “resposta”. Simplesmente, é, enuncia-se, contra todas as outras pretensas evidências. Há hoje alguns pontos da nossa atualidade comum que estão claríssimos. A fase capitalista neoliberal, com as suas características mais que conhecidas, não tem ainda fim à vista, nem alternativa ou projeto credível que se lhe possa contrapor. Um dos seus projetos é acabar, mal possa, com o que resta da social-democracia e do Estado social que lhe era inerente, ou seja, com um sistema de redistribuição do capital financeiro e social pelas classes menos favorecidas, assim permitindo a existência de uma chamada classe média que foi, em termos numéricos, uma importante sua beneficiária e apoiante. Essa “classe média” foi erosionada pelas políticas austeritárias e castigadoras dos últimos anos de “crise”, que visaram sobretudo criar “exemplos” do “castigo” que poderia acontecer a todos (cidadãos ou Estados) que procurassem uma alternativa radical à marcha irracional dos acontecimentos (irracional em termos da grande maioria das pessoas, evidentemente). Os crentes na social-democracia (não os que a usam cinicamente como slogan) estão numa posição de defesa e de recuo, para “evitar o pior dos males”, e portanto em derrota progressiva, tentando adiar a abdicação total. A prática e a teoria capitalista neoliberais são exclusivamente baseadas num valor e seu culto, o do lucro, do dinheiro, em detrimento de quaisquer outros, excluindo grande parte da humanidade e concentrando os recursos e o bem-estar numa minoria extrema; podemos assim falar, como diversos autores o têm feito, numa religião capitalista, religião essa que é hoje hegemónica, mesmo nas áreas do mundo em que se sobrepõe a tradições culturais e religiosas muito diversas, e onde a revolta pode assumir justificações religiosas, mas em última análise é uma revolta não tanto contra o que o capitalismo fornece, mas contra o facto de muitas populações, desejosas de acederem ao consumo capitalista, se saberem excluídas para sempre dele. De um ponto de vista de uma ética humanitária, social-democrata, e mesmo de acordo com a tradição cristã no que esta tem de melhor, ou seja, na sua faceta da “teologia da libertação” ou mesmo simplesmente do “amor ao próximo”, o ethos do neoliberalismo é impudico, obscuro, criminoso, corrupto, pecaminoso mesmo, se quisermos usar uma linguagem religiosa. Os Estados já não controlam o poder financeiro globalizado, a ponto de terem ascendido à liderança de muitos países, ou outras organizações, indivíduos ou cliques que visam a implementação definitiva do neoliberalismo, da religião do mercado, e de organizações no fundo ilegais mas com poder efetivo de impor as suas leis à escala mundial, nacional e local. O mundo dos interesses (lucros), confundido com o Mundo inteiro, está dominado em larga medida por entidades não eleitas nem escrutinadas, por mafias e gangs que em alguns casos tomaram o poder do Estado ou o controlam totalmente sem se comprometerem diretamente com a tarefa rotineira e pesada da administração, da polícia, da repressão, da cobrança de taxas, etc. – esses gangs caracterizam-se por altos rendimentos e por uma vida hedonista<sup>18</sup>. As máquinas e a robotização progressiva permitem ao capital ampliar-se e concentrar-se numa infima minoria, sem terem tanto de se preocupar com “recursos humanos” como factor de produção, como no passado. Quer dizer, o trabalho está em desvalorização acentuada e progressiva em relação ao capital, e mesmo muitos dos pequenos empresários-trabalha-

---

<sup>18</sup> Nada tendo a ver com o tradicional capitalista, empreendedor no bom sentido, e trabalhador (incluindo o capitalista paternalista para com os seus empregados, típico das pequenas empresas tradicionais, etc.), construindo empresas para gerar empregos e lucro que redistribui pela sociedade.

dores entram na falência e descem no elevador social, tornando-se de facto proletários.<sup>19</sup> A diferença entre a esquerda e a direita políticas tornou-se mais nítida com esta revolução conservadora, sendo hoje em dia impensável uma revolução que se lhe oponha, tal a sofisticação e o poder mortífero do armamento que possuem os grandes Estados para reprimir qualquer revolta que ultrapasse os limites compatíveis com a contínua acumulação de capital e a proteção do grandes bancos, os quais, quando entram em falência, têm sempre em sua salvaguarda a proteção dos mesmos Estados, ou seja, os recursos vão aos bolsos dos cidadãos para aquelas empresas financeiras, coração do sistema, voltarem a capitalizar-se.<sup>20</sup> A ideia de Marx de que o proletariado – que hoje se deveria entender de maneira mais vasta como incluindo todos aqueles cujo capital principal é a sua própria força de trabalho, é o seu trabalho, em desvalorização constante (porque substituído por máquinas e equipas de “experts” ao serviço do Capital) – transportaria em si a possibilidade da redenção não é crível, hoje; os antigos proletários ou desapareceram, ou se transformaram em novos proletários, e mesmo no seu sentido extremo, ou seja, pessoas cujo trabalho se tornou excedentário e portanto excedentárias também as suas próprias existências (desempregados, refugiados, sem-abrigo, sem papéis, enfim, massas imensas de desprotegidos – biliões de pessoas - sem qualquer hipótese de se unirem ou de formularem qualquer movimento redentor ou emancipatório) e, ainda, numa cada vez maior minoria, antigos proletários que se converteram totalmente ao “bem-estar” da sociedade de consumo e do seu intrínseco hedonismo, presentismo festivo, etc.

<sup>19</sup> Essa máquina é evidentemente predadora dos interesses da humanidade e ameaça mesmo, agora já a curto prazo, a sua sobrevivência e a do planeta.

<sup>20</sup> A maior parte das pessoas, mesmo sentindo e percebendo, ou sofrendo diretamente na pele (parcial ou totalmente) a verdade inofismável do que muito esquematicamente se disse atrás (o Estado está ao serviço do capital que o domina, e o capital é uma máquina cega que só visa mais capital e nas mãos de cada vez menor número de entidades, que não só definem a economia e a ajustam continuamente aos seus interesses, como, através dos media de todos os tipos, conformam a ideologia individual e colectiva, através do divertimento, distração, numa palavra, alienação) têm medo, ou sentem-se impotentes para reagir, retraindo-se sobre os seus interesses particulares ou de família, “clã”, grupo de interesses, por forma a (na sua fantasia) não se deixarem “contaminar” pelo ambiente violento e predador “lá de fora”. Portanto, o avanço das forças reacionárias e contrárias à emancipação e felicidade da maior parte dos seres humanos – novas formas de autoritarismo de muitos e diversos matizes – é acompanhado de um cinismo total por parte dos cidadãos acomodados, mesmo que se reclamem de partidos ditos de esquerda ou neles militem. As pessoas que têm posses procuram reproduzir os seus privilégios junto dos filhos e, de um modo geral, reproduzir a sua segurança – também potencialmente ameaçada – por todas as formas ao seu alcance. Os muros crescem no mundo, materializando na prática espacial as diferenças profundas das classes e da sua abissal diferença. Os chamados partidos de esquerda, tendo de participar, para manter algum espaço de atuação sem repressão (mas sujeitos a uma censura sub-reptícia e muito inteligente por parte da máquina de propaganda dos media), no jogo viciado da chamada democracia demoliberal parlamentar, estão no mesmo campo desse mesmo jogo que em última análise pretendiam combater, e portanto vivendo um assumido cinismo que lhes é imposto, sem recursos que lhes permitam de facto exercer uma verdadeira oposição; a sua oposição é apenas de carácter atenuador do pior, à defesa, e não uma posição frontal que, infelizmente, implica, como a história tem demonstrado, algo que ninguém deseja e todos temem, o eclodir da violência física. Tal violência, em regra arbitrária, está assim pois monopolizada pelos aparelhos ideológicos (no sentido de Althusser) e repressivos do Estado, dos Estados, e, para lá deles, e como seus mandantes, pelos organismos internacionais que controlam o mundo em nome do Capital globalizado, centralizado, e predador. Neste sentido, o pensamento não tem qualquer hipótese de formular uma teoria global que acompanhe a dinâmica intensa, alucinante, e se contraponha à teoria e prática global neoliberal, apoiada em “think tanks” altamente bem pagos, estando nesse confronto totalmente manipulado à partida, e circunscrito a grupos pequenos de intelectuais, que na sua maioria são oriundos de própria burguesia, e portanto veem claramente os problemas, mas não têm condições de os subjetivar na prática, enquanto os resquícios do chamado Estado social ainda os protegerem ou até os usarem como válvula de escape. Na verdade, a burguesia permite a existência de minorias cultas que são as únicas que detêm os instrumentos de compreensão da realidade global do ponto de vista das esquerdas, mas essas não têm tradução em maiorias sociológicas, estas total ou parcialmente alienadas e fragmentadas; existe mesmo, iniludivelmente, aquilo a que alguns chamam, por vezes injusta e rudemente, a “esquerda caviar”, ou seja, um pensamento que equaciona os problemas com lucidez, mas por aí se fica, exibindo até por vezes essa capacidade como uma imagem distintiva, como um capital, impotente como é para passar da imagem à prática (com quem? de que modo? Etc., etc.)...

Quem são os mais afectados por toda esta situação? Evidentemente as crianças, na sua maioria, e os jovens, que se encontram sem qualquer suporte de sentido e portanto de futuro, isto é, desmunidos de dar um rumo às suas vidas, e portanto potenciais candidatos à “carreiras” “desviantes”, mesmo criminosas, ou tendentes a levá-los ao desespero e à morte, o que, para o sistema como um todo, nada importa: são apenas números, como qualquer um de nós, na sociedade digital e cada vez mais permeada pelas aplicações da “inteligência artificial”. Esta, e suas “conquistas”, é apresentada como benéfica (e sem dúvida contém potencialidades imensas) mas na prática comandada pelas mesmas forças que promovem o neoliberalismo à escala global, e cujo principal inimigo é, declaradamente, o bem comum, a própria noção de “comum” em geral.<sup>21</sup> Evidentemente, a situação apocalíptica (agora sim, podemos aplicar apropriadamente esta palavra, porque a situação é verdadeiramente grave) descrita, e que todos conhecemos, é de teor a fomentar permanentemente o crime – e vemo-lo todos os dias a acontecer – o ressentimento, a violência (não só física, mas também psicológica, quer dizer, o enlouquecimento das pessoas, lutando umas contra as outras, por vezes variando de atitude de forma inesperada e súbita, como se tivessem ensandecido), o terrorismo, a corrupção, os egos inflamados, ou seja, as doenças psicossociais que fazem do nosso ambiente um clima social suspeito, malsão, doentio, com quebra da solidariedade e aumento imenso da depressão e mesmo de muitas doenças físicas, que têm a ver com a doença do ambiente, da contaminação dos alimentos, com as tragédias resultantes da destruição do meio em que vivemos (fogos incontrolláveis, seca e perda progressiva do bem mais essencial à vida que é a água, contaminação das águas e das cadeias alimentares, extinção de espécies, destruição de florestas, etc., etc.). Entretanto, os governos, mesmo os “melhor intencionados”, são hoje em dia meros aparelhos de gestão corrente, promotores de factos de enunciação (por via dos media), de acontecimentos, eventos e espetáculos, sem qualquer capacidade de se opor, mesmo que o desejassem, à dinâmica internacional do Capital, ou mesmo em alguns casos procurando ativamente colaborar com ela, no interesse de grandes ou pequenas mafias acima referidas. Evidentemente, o populismo (a criação de uma constante “sentimentalização da sociedade” face ao líder) é a atitude mais fácil e mais eleitoralmente recompensadora, pelo menos no curto prazo; é na TV que a maior parte das figuras políticas inicia ou mantém o seu percurso. A impunidade aparente de certos governos corruptos, que enriqueceram desmesuradamente, ou até a própria existência de “offshores” ou paraísos fiscais são, em si mesmos, sintomas da obscenidade do sistema. Dito isto, parte da população refugia-se (muito compreensivelmente, o que deve suscitar todo o respeito, porque se trata de crenças arraigadas e “sinceras”), na religião, nas muito diversas religiões hoje à escolha, entendidas como formas de refúgio e de procura de protecção e sobretudo de narrativas, mais ou menos fictícias, de sentido – uma vez que o capitalismo neoliberal predador implica a perda do sentido colectivo, tem mesmo esse objetivo ideológico-pragmático principal – e em todos os comportamentos “irracionais” que se conhecem. O que não implica, evidentemente, que não haja ainda um muito significativo número de pessoas e de entidades extremamente úteis, honestas, que procuram não só viver e realizar os seus objetivos da forma mais condigna ao bem próprio e ao bem comum; mas é surpreendente como certas pessoas com formação escolar se deixam contaminar pelas formas mais incríveis de irracionalidade

---

<sup>21</sup> Lembremo-nos das palavras profeticamente terríveis de Margaret Thatcher, de que nunca tinha visto sociedades, mas apenas indivíduos...

e de refúgio. Estas últimas “formas de fuga” – de pessoas e entidades – são a válvula de escape da “panela de pressão” social que, de outro modo, não tendo tal escape, teria já provavelmente dado lugar a catástrofes muito maiores; mas, ao mesmo tempo, atuam como paliativos que vão aguentando o sistema tal qual o conhecemos.

Que fazer? Não sei. Nem apelo a ninguém que saiba, porque sei que ninguém sabe. E quem seria esse “alguém” redentor que poderia ou desejaria saber? Não um Alguém abstracto universal, mas alguém que falasse em nome, ou representasse, um universal concreto, ou seja, uma força ou princípio capaz de se opor à deriva suicidária do neoliberalismo. De modo que o diagnóstico está feito, mais que feito por inúmeros autores (trata-se apenas de ter tempo e disposição para com eles aprender), há remédios paliativos, sim, mas não há um “antibiótico” ou “cirurgia” eficaz para nos livrar do cancro e suas metástases que tomaram conta da humanidade, neste fim da segunda década do século XXI.<sup>22</sup>

Loures, dezembro de 2017

## BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio (2015), *La Guerre Civile. Pour une Théorie Politique de la Stasis*, Paris, Éditions Points.
- AGAMBEN, Giorgio (2002), *Moyens Sans Fins. Notes sur la Politique*, Paris, Éditions Payot & Rivages.
- AGAMBEN, Giorgio (2017), *Creazione e Anarchia. L' Opéra nell' Èta della Religione Capitalistica*, Vicenza, Nelli Pozza Editore.
- BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj (2017), *Après L'Émancipation. Trois Voix Pour Penser la Gauche*, Paris, Seuil.
- CANFORA, Luciano (2007), *A Democracia. História de Uma Ideologia*, Lisboa, Edições 70.
- CHOMSKY, Noam (2016), *Quem Governa o Mundo?*, Lisboa, Editorial Presença.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine (2011), *La Démocratie Sans “Demos”*, Paris, PUF.
- FISHER, Mark (2009), *Capitalism Realism. Is There No Alternative?*, Winchester, O. Books.
- FOUCAULT, Michel (2008), *Nascimento da Biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)*, São Paulo, Martins Fontes.
- HAMZA, Agon & Frank Ruda (eds.) (2016), *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*, New York, Palgrave Macmillan.
- HARVEY, David (2011), *O Enigma do Capital. E as Crises do Capitalismo*, Lisboa, Bizâncio.
- HARVEY, David (2014), *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, London, Profile Books Ltd.

---

<sup>15</sup> Tudo o que foi dito neste ensaio não visa convencer ninguém nem é um manifesto, ou protesto, nem tem qualquer outra intenção que não seja afirmar o seguinte: por mim penso que o essencial, para quem possa, é parar para ler, estudar, refletir, contactar e debater com outros, e fazer, lá onde pequenas fissuras se notam (como estas pequenas brechas que às vezes aparecem nos edifícios mais imponentes) o trabalho de informação (auto e altero-informação) que permita o esclarecimento; e nunca parar enquanto se puder. Porque o conhecimento esclarecido – e esse só colectivamente pode ser construído, pacientemente, teimosamente, contra toda a alienação, contra todo o irracionalismo, contra toda a explicação fácil, contra todo o senso-comum, contra toda a mesquinhez e maldade das pessoas, contra toda a maquiavélica máquina da burocracia e do poder – é a condição da nossa - minha e sua, leitor(a) – humanidade. Dignidade intrínseca a todo o ser humano, no seio de todos os outros seres. Foi isso que pretendi ao lançar o “call”, como agora se diz, para este Colóquio.

- JAMESON, Fredric (1991), *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, London, Verso Books.
- KLEIN, Naomi (2012), *La Doctrina del Shock. El Auge del Capitalismo del Desastre*, Barcelona, Editora Planeta.
- KLEIN, Naomi (2017), *No Is Not Enough. Defeating the New Shock Politics*, Londres, Penguin Random House.
- LEFORT, Claude (1981), *L'Invention Démocratique. Les Limites de la Domination Totalitaire*, Paris, Fayard.
- LENOIR, Norbert (2006), *La Démocratie et son Histoire*, Paris, PUF.
- LENOIR, Norbert (2012), "Peuple et démocratie", in *laviedesidees.fr.*, 5 janvier 2012.
- MASON, Paul (2016), *Pós-Capitalismo. Um guia para o nosso futuro*, Lisboa, Penguin Random House.
- MOUFFE, Chantal (2005), *The Democratic Paradox*, Londres, Verso Books.
- MÜLLER, Jan-Werner (2017), *What is Populism?*, Londres, Penguin Random House.
- VV.AA. (2009), *Démocratie, Dans Quel État?*, Paris, La Fabrique éditions.
- WEBER, Max (2015), *La Domination*, Paris, La Découverte/Poche.
- ŽIŽEK, Slavoj (2011), *Le Plus Sublime des Hystériques. Hegel Avec Lacan*, Paris, PUF.
- ŽIŽEK, Slavoj (2011), *Em Defesa das Causas Perdidas*, São Paulo, Boitempo Editorial.
- ŽIŽEK, Slavoj (2015), *Moins Que Rien. Hegel et L'Ombre du Matérialisme Dialectique*, Paris, Fayard.
- ŽIŽEK, Slavoj (2015), *Problemas no Paraíso. O Comunismo Depois do Fim da História*, Lisboa, Bertrand Editora.
- ŽIŽEK, Slavoj (2016), *Contragolpe Absoluto. Para Una Refundación del Materialismo Dialéctico*, Madrid, Ediciones Akal.
- ŽIŽEK, Slavoj (2017), *A Coragem do Desespero. Crónicas de Um Ano em Que Agimos Perigosamente*, Lisboa, Relógio d'Água.



